Augustinus.

AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

Property of
CLgA
Please return to
Graduate Theological
Union Library

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Augs
ALMA CALIFORNIA

II — 1957 ENERO-MARZO MADRID — 5

v. 2
1957
G

SUMARIO

Págs.

LACROIX, B. M.: *La importancia de Orosio.* 5
FRUTOS, E.: *La libertad como destino de la persona humana* ... 15
JOSEPH-ARTHUR, S.: *El estilo de San Agustín en las «Confesiones».* 31
ZARAGÜETA, J.: *Agustinismo y Escolasticismo* 49
SEVILLA BENITO, F.: *La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios* 57
MUÑOZ ALONSO, A.: *El movimiento filosófico de Gallarate* 77

NOTAS Y DOCUMENTOS

Plegaria del investigador... (S. Agustín) 91
J. VILA SELMA: *El Surrealismo francés* 95
VICTORINO CAPÁNAGA: *Estudios sobre «La Ciudad de Dios»* 101

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, A.: *Recuerdos y criterios de un viejo de 88 años* (V. C.).—MEDICI, N..—HUGHES, R.: *A Mozart Pilgrimage: Being the Travel Diaries of Vincent & Mary Novello in the year 1829* (Fr. José Oroz).—CLARKE, M. L.: *The Roman mind: Studies in the History of thought from Cicero to Marcus Aurelius* (Fr. José Oroz).—MARITAIN, J.: *Approches de Dieu* (Adolfo Muñoz-Alonso).—BOYER, Ch.: *La notion de nature chez S. Agustín; Le retour à la foi de S. Agustín; La controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la Conception de la Vierge* (V. C.).—RICHTER FRIEDRICH: *Martín Lutero e Ignacio de Loyola* (V. C.). VARIOS: *Agostiniana: Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della Nascita* (V. Capánaga).—LECLERCQ, J.: *Las grandes líneas de la Filosofía moral* (A. Muñoz-Alonso).—ZAMEZA, J.: *Ráfagas de luz agustiniana* (Víctor Masino).—SHACKLETON BAILEY, D. R.: *Propertiana* (Fr. José Oroz).—MUÑOZ-ALONSO, A.: *Expresión filosófica y literaria de España* (V. C.).—VARIOS: *Verbum Dei, II* (Adolfo Muñoz-Alonso).—LELOTTE, F. S. I.: *Convertidos del siglo XX* (V. Capánaga).—GUTIÉRREZ LASANTA, F.: *Donoso Cortés, el Profeta de la Hispanidad* (A. Muñoz-Alonso).—PAPINI, G.: *Espía del mundo* (Víctor Masino).—GARDET, L.: *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes* (Víctor Masino).—YELA, M.: *Psicología de las aptitudes* (Adolfo Muñoz-Alonso).—SÁNCHEZ GIL, M. S. I.: *Cien mil jóvenes sobre el abismo* (Víctor Masino).—MUÑOZ-ALONSO, A.: *El bien común de los españoles* (Víctor Masino).—PETAZZONI, R.: *The All-Knowing God* (Fr. José Oroz).—FINLEY, M. I.: *The world of «Odysseus»* (Fr. José Oroz) 124

NOTICIAS 125
LIBROS RECIBIDOS 134
BIBLIOGRAFÍA AGUSTINIANA 137

Impr. Juan Bravo, 3.—MADRID

CON LAS DEBIDAS LICENCIAS

La importancia de Orosio

Por Benito M. Lacroix

¿Cómo se puede explicar de una parte el disfavor o más bien el olvido en que ha caído Orosio, después de un siglo, y por otra compaginar este olvido con la estima de que le dieron testimonio San Agustín y los historiadores de la Edad Media y del Renacimiento?

Orosio es, como se sabe, aquel joven presbítero español, nacido hacia el año 385, que pasó al Africa en el 414, y el siguiente a Palestina, para volver otra vez al lado de San Agustín en el año 416. Luego en el año 417 desaparece de la historia de los historiadores, después de haber entregado a San Agustín el manuscrito de la obra que le hará célebre hasta principios del siglo XIX: la *Historia adversus Paganos*. A fines del siglo V, el Papa Gelasio I y Genadio de Marsella sólo tienen alabanzas para este joven sacerdote, polemista y viajero, amigo de las Sagradas Escrituras y de todo lo que es ortodoxia cristiana, así como de los contemporáneos más calificados, como San Jerónimo y San Agustín.

Ahora que estamos preparando un estudio sobre las ideas de Orosio y su filiación agustiniana, nos parece conveniente aprovecharnos de la invitación que nos hace una revista nueva que pretende ser a la vez humanista y cristiana, para recordar a nuestros lectores la importancia que han tenido durante más de catorce siglos la *Historia adversus Paganos* y su autor (1), y explicar por razones, que se refieren a la vez a la historia de los textos y la de los hombres, el olvido en que a continuación ha caído este mismo autor (2), y, finalmente, demostrar la significación y actualidad que va recobrando Orosio a los ojos de nuestros contemporáneos, preocupados de filosofía y teología de la historia (3).

I

Poderse llamar amigo y discípulo del gran San Agustín es ya mucho (4). Serlo efectivamente es todavía más. En efecto, es el mismo

(1) Sobre el autor, su vida y su obra cfr. M. Schanz, *Geschichte der Römischen Litteratur*, VIII, IV, 2, pp. 483-491. Citaré a Orosio según la edición mejor puntuada de Havercamp 1737, Migne, *PL* 31, 635 ss.

(2) Cfr. *Historia adversus Paganos*, prefacio (*PL* 31, 663-664; VII, 43, *ibid.*), donde Orosio se confiesa discípulo de San Agustín, que escribe por razón de la amistad que le liga con él. Confirma lo mismo San Jerónimo en su Carta 122 a San Agustín: *verum honorabilem fratrem meum, filium dignationis tuae, Orosium praesbyterum, et sui merito et te jubente suscepi* (*PL* 33, 752).

(3) *Epist.* 166, 2, *PL* 33, 720-721.

(4) *Epist.* 169, *ib.*, 743.

46730

San Agustín quien al fin de la primavera del año 415 escribe, y nada menos que a San Jerónimo:

> *Ecce venit ad me religiosus iuvenis, catholica pace frater, aetate filius, honore compresbyter noster Orosius, vigil ingenio, paratus eloquio, flagrans studio, utile vas in domo Domini esse desiderans ad repellendas falsas perniciosasque doctrinas* (3).

Casi al mismo tiempo, escribiendo a Evodio, Obispo de Uzalis, Agustín se considera dichoso de haber hallado a este «muy santo y muy estudioso joven sacerdote», que le ha llegado de España como un don del cielo.

La historia literaria cristiana desde fines del siglo v hace constar esta confianza, pues en el *Liber de Scriptoribus ecclesiasticis* de Genadio de Marsella, a propósito de Orosio se hace la siguiente mención, que lo coloca ya cerca de los contemporáneos: *Vir eloquens et historiarum cognitor* (6). Este libro se considera como el apéndice regular del que escribió San Jerónimo con el título *De viris illustribus*. Así a Orosio está reservada una gran fortuna: la Edad Media latina ha aceptado con un respeto incondicional los juicios de sus dos autoridades patrísticas preferidas, San Agustín y San Jerónimo. Ya hacia el año 550, Casiodoro, retirado en el Monasterio de Vivarium, siguiendo el patrón del libro de *Los Varones ilustres*, ordena una lista de historiadores cristianos que deben leerse y copiarse. Es la primera lista de este género en toda la historia cristiana.

Orosio figura allí como el historiador universalista por excelencia, el *christianorum temporum paganorumque collator*, el parangonador de los tiempos cristianos y paganos, que suple durante mucho tiempo los compendios tenidos por muy paganos de Justino (I siglo d. de C.), de Floro (II siglo d. de C.), de Eutropio (IV siglo d. de C.), el cual será cristianizado en el siglo VIII por un benedictino lombardo, Pablo el Diácono (7).

La *Historia contra los paganos* goza ya entonces de un favor continuo, y como todas las obras breves y fáciles, obtiene de los lectores ordinarios un crédito más considerable que la obra más teológica y densa y menos narrativa de San Agustín, *La Ciudad de Dios*. Sabemos que Carlomagno leía esta última obra (8), lo cual no excluye que leyese también a Orosio. Queremos decir más bien que hace él una excepción. ¿Muestra tal vez él por esta elección su grandeza y superioridad sobre los demás reyes de su tiempo? Alfredo el Grande por su parte escoge a Orosio. Un siglo más tarde, el Califa de Córdoba hace lo mismo. La *Historia adversus Paganos* es muy útil (9), pues inspira al mayor historiador de la Alemania medieval, Otón de Frisinga. En el siglo XII,

---

(5) Cfr. la nota y referencias de M. SCHANZ, *o. c.*, p. 484, 39 (40), *PL* 58, 1080-1081.

(6) *Institutiones*, 1, 17 (1), Ed. Mynnors, p. 56.

(7) Cfr. *Historia Romana* en las *Fonti per la storia d'Italia*, 51, *PL* 95.

(8) Cfr. EGHINARDI, *Vita Caroli*, 24: *Scriptores Rer. Germanicarum*, p. 29.

(9) *Ottonis episcopi Frisingensis sive Historia de duabus civitatibus, prologus*, Ed. Hofmeister, en S. R. G., p. 9.

todavía Graciano reproduce en sus textos legislativos una opinión corriente del Papa Gelasio I (492-496):

> *Item Orosium, virum eruditissimum collaudamus, qui valde nobis necessariam adversus paganorum calumnias ordinavit historiam miraque brevitate contexuit* (10).

En fin, Vicente de Beauvais, el enciclopedista por excelencia del siglo XIII, pone a Orosio entre los doctores católicos principales de la antigüedad cristiana (11). Aun la misma *Historia scholastica*, manual clásico de historia judío-cristiana en los ambientes escolares hasta fines del siglo XII, no logrará de ningún modo suplantar a Orosio.

Además tenemos otros hechos. Hay pocos textos medievales que hayan sido más leídos y utilizados que los de Orosio. Gregorio de Tours, primer historiador de los francos (fin del siglo VI), Isidoro de Sevilla († 636), Beda († 735), el Tucídides de la historiografía anglo-latina, y Pablo el Diácono, todos han leído a Pablo Orosio y se han servido de él (12). Hemos mencionado a Otón de Frisinga. Este Cisterciense, oriundo de familia aristocrática, pues era tío de Federico Barbarroja, y bien pronto, en 1138, Obispo de Frisinga, sistematiza su *Chronica sive de duabus civitatibus* mucho más según el patrón de la *Historia adversus Paganos* que de la obra *De civitate Dei*, aunque ostente su título.

El inmenso favor de que gozó Orosio en la Edad Media, o mejor, desde la Edad Media, está muy demostrado por la tradición manuscrita. Zangemeister (13) ha intentado hacer una clasificación de los principales manuscritos de mayor estima entre los editores, siendo sus resultados confirmados por D. J. A. Ross. En un reciente artículo de *Scriptorium* (14) ordena una lista de manuscritos iluminados, que no puede menos de causarnos admiración. Los había ya en el siglo VI y no de los menos importantes (15).

Podría también proseguirse la historia de las ediciones hechas (16) después del siglo XV, desde la primera impresión en Augsburgo hecha con el esmero de Schüssler hasta la última revisión en 1889, a expensas de la Biblioteca Teubneriana.

Por las traducciones llegamos a los mismos resultados (17). Después de la del Rey Alfredo el Grande en el siglo IX, tenemos en árabe la del Califa de Córdoba, y después, ya al fin de la Edad Media y principios del Renacimiento, adaptaciones y paráfrasis en francés, alemán e italiano.

---

(10) Cfr. *Decretum Gratiani*, I, dist. 15, c. 3, en *Corpus Iuris Canonici*, Ed. Friedberg, I, p. 34. Reproduce el mismo testimonio FRA SALIMBENE (siglo XIV) en la *Cronica*, Ed. Holder-Egger, en *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, 32, p. 187.

(11) *Speculum doctrinale*, XIX, 63.

(12) Cfr. el índice de escritores que Orosio utilizó en *Pauli Orosii Historiarum adversus paganos*, Ed. Zangemeister, *C.S.E.L.* V, pp. 700 y ss.

(13) *Ib.*, XX-XXIIII.

(14) *Illustrated Manuscritts of Orosius* en *Scriptorium*, IX (1955), 35-56.

(15) Vg. *Laurenciana* (Biblioteca) ms. Plut. 65, 1, una de las primeras muestras de las letras historiadas. LOWE, *Codices latini antiquiores*, III, núm. 298.

(16) Cfr. J. C. BRUNET, *Manuel du libraire*, IV, 236-238.

(17) Cfr. POTTHAST, *Bibliotheca historica Medii Aevi*, ed. II, 1896, p. 883.

Viene después América en 1936: I. W. Raymond publica en la Editorial de la Universidad de Columbia, como volumen 26 de la serie *Records of Civilization,* los siete libros de la *Historia adversus Paganos* (18). La versión anglosajona de Alfredo el Grande continúa siendo reproducida con muchas ediciones.

Hoy nos admiramos de semejante acogida. ¿Cómo se explica?

Por lo que atañe a la Edad Media, es fácil comprenderla. Orosio se halla en la encrucijada de dos mundos: el mundo romano gentil y el nuevo mundo de los bárbaros, muchos de los cuales han abrazado el Cristianismo. El promete a los lectores una síntesis rápida, aparentemente total, cristiana sobre todo, y la primera en su género, de toda la historia de la humanidad, después de la Creación hasta el año 416: da importancia a los pueblos nuevos con una indulgencia un poco calculada y realista. Habla de los sajones, de los godos, de los borgoñones, de los francos, admirando algunas de sus virtudes. Porque estos pueblos formarán la nueva Europa y más tarde volverán al texto de Orosio y llevarán a bien el hallarse allí con sus cualidades. Añadamos a esta primera razón el respeto profundo de la Edad Media y del Renacimiento a todo lo que toca de cerca a San Agustín, San Jerónimo y Eusebio.

Además, si se compara la influencia que efectivamente ha tenido Orosio con la que pudieron haber tenido otros contemporáneos suyos, de menos talento, por ejemplo, Próspero de Aquitania, y sobre todo Salviano de Marsella, hay motivos para felicitarse por la elección que hizo la Edad Media. Digamos también que la Historia de Orosio, este primer compendio de la historiografía cristiana, se ajusta enteramente a la mentalidad latina cristiana, que era una mentalidad bíblica sobre todo, vuelta hacia Roma, pero hacia una Roma que estaba en vías de convertirse, atenta al hecho de la invasión de los bárbaros, que por todas partes traspasaron las fronteras inseguras del mundo antiguo, moralizadora hasta el punto de atribuir a la misma Providencia divina fines o intenciones que hoy a nuestros ojos nos parecen puramente humanos.

Mas, aunque parezca sorprendente el hecho, la verdad es que las teorías teológicas y filosóficas de Orosio, lo mismo que las tesis agustinianas en general, influyeron poco en los historiadores medievales, a excepción de Otón de Frisinga. Las deliciosas comparaciones de Orosio, sus cotejos maliciosos entre la reacción de un romano, apartado de sus placeres, y la del enfermo imaginario, hubieran podido fácilmente ser adaptadas por la Edad Media al tiempo de las Cruzadas por ejemplo. Sin embargo, no hay nada de esto. ¿Por qué? Lo que cautivaba la atención de la época era la traslación de los imperios.

El Renacimiento también se interesó por Orosio, sin duda por el carácter rápido y enciclopédico de su obra. Su favor continuó hasta el siglo XVIII, acumulándose sin cesar las ediciones y los trabajos (19).

(18) Lleva una excelente introducción, *o. c.*, pp. 4-25.

(19) Vg. J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, París, 1572, c. 4, recomienda la lectura de Orosio para conocer las costumbres de los pueblos y la descripción de los países. Véase PHILLOT, H. W., en *A Dictionary of christian biography: Paulus Orosius*, IV, 157-159.

II

¿Cómo se explica, pues, que Orosio repentinamente haya caído en el olvido y esto cerca de ciento cincuenta años acá? Verdad es que se le cita, se le utiliza, como testigo, incidentalmente para comprobar una fecha. Pero ¿quién lo lee hoy? (20). ¿Quién cree que se trata de un escritor importante, digno de ser conocido, si se quieren comprender los últimos días de Roma en Occidente, el comienzo del mundo europeo, las reacciones divergentes de los cristianos y paganos frente a las desgracias de su época, y prever en cierto modo la mentalidad, el espíritu de la Edad Media latina, y sobre todo la de sus historiadores? No se le ha ocurrido a E. K. Rand, por ejemplo (21), considerar a Orosio como un fundador de la Edad Media: título que, a nuestro entender, hubiera merecido con tanta razón como Marciano Capella.

Hay muchas razones de este olvido.

1. Advirtamos en primer lugar que la clase de desgracia en que ha caído Orosio coincide cronológicamente con el desarrollo de las ciencias históricas, es decir, principalmente con la segunda mitad del siglo XIX. Imaginémonos las impresiones de un Durkheim y de un Berheim en la lectura de la *Historia adversus Paganos*. Testigo competente de esta misma tradición de precisión científica, Schanz en su *Historia de la literatura romana hasta las obras legislativas del Emperador Justiniano* (22) ha dejado entrever cómo a un sabio rigorista le podían fastidiar las imprecisiones de Orosio, sus errores cronológicos, sus cifras redondas, sus paralelismos superficiales. Lo mismo reacciona E. Amann, que indulgentemente concluye un trabajo sobre él: «Los progresos de la ciencia histórica han quebrantado bien su autoridad histórica: pero quedan todavía literatos que son sensibles a las cualidades del escritor, en quien aprecian numerosas páginas, e historiadores filósofos que aplauden muchas de sus ideas» (23).

El juicio de P. de Labriolle en su *Historia de la literatura latina cristiana* no es más lisonjero para nosotros que hablamos de rehabilitación: «Las épocas de débil cultura prefieren esta clase de obras a las demás» (24).

2. Consecuencia de lo que precede es también el hecho de que siempre se ha retenido de Orosio, en estos últimos decenios, lo menos original que hay en él: los hechos, las fechas, la geografía. Y al contrario, se ha olvidado de notarse en él lo que principalmente debe guardarse: no informaciones dudosas, sino el testimonio de un hombre, de un refugiado, de un viajero, de un hombre de Iglesia, a quien fácilmente le conmueve el error, de un discípulo de San Agustín que se pregunta

(20) Exceptuamos a G. FINK, véase la *Revue d'histoire ecclesiastique*, XLIX (1954), p. 254. También a algún patrólogo como L. P. MILBURN, *Early christian interpretations of history*, Londres, 1954, pp. 74 y ss.

(21) Cfr. *Founders of the Middle Ages*, Cambridge, 1928.

(22) Cfr. *O. c.*, pp. 489-490. E. EBERT reprocha sobre todo a Orosio un subjetivismo de mal gusto a su parecer: *Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters in Abendlande*, I, pp. 343-344.

(23) Orose, en el D. T. C., XI, 2, 1621.

(24) *O. c.*, 2.ª ed., 1947, t. 2, p. 680.

con su maestro sobre el futuro de Roma, interior y exteriormente amenazada. Se ha menospreciado al historiador y al mismo tiempo se ha arrinconado en el olvido al teólogo de la historia, sin reparar siempre que Orosio mismo se presenta a nosotros, no como historiador de hechos, sino como testigo de las miserias del mundo (25).

3. Además, el desprecio casi instintivo de nuestra época para toda obra apologética hace que la de Orosio desagrade de buenas a primeras. Añádase que se trata de una obra de combate, que lleva impreso el sello de la rapidez, y que su autor juzga severamente a personas, dudando sin pruebas de sus intenciones, y que, finalmente, él se sirve de los hechos con otros fines que la narración; todo lo cual contribuye a hacer al lector de hoy un poco desconfiado con respecto a su obra, que se quisiera fuera más objetiva, tanto por lo menos como *La Ciudad de Dios*.

4. Observemos todavía que Orosio se ampara con la competencia de San Agustín, sin tener ni su talento, ni su autoridad, ni la riqueza de sus perspectivas sintéticas. Así nada le favorecía el haber escrito, de un modo más imperfecto sobre el mismo, con ocasión del mismo hecho: la toma de Roma por Alarico y sus godos en el año 410. ¿Qué lector hay que no prefiera remitirse a los grandes frescos agustinianos que a grandes rasgos pintan a la vez la historia mezclada de bien y de mal, a los cuadritos vacilantes de Orosio, atento sobre todo a responder a las objeciones locales y a las murmuraciones de rincón? ¿Es, pues, la renovación de los estudios agustinianos la que nos invita a estudiar a Orosio? ¿Nos interesa su pensamiento, o la influencia que su maestro Agustín ha podido tener sobre él? He aquí una pregunta que se puede hacer.

5. He aquí otra razón del olvido de Orosio: la calidad dudosa de su latín. Si se juzga por la opinión de la Edad Media y por lo que nosotros mismos podemos verificar, el latín de Orosio no atrae a la lectura. No faltan algunas originalidades de expresión, algunas imágenes-claves, ni ingenio en el desarrollo del argumento: pero su latín está comprometido por el hecho de que Orosio debe hacerse entender de su auditorio «popular» (26). Tiene una manera ruda de escribir; sus frases son largas, dislocadas, que hasta se resisten a la traducción. Hoy el latín de Orosio interesa a los filólogos e historiadores de las lenguas: los historiadores de las ideas continúan temiéndolo. Con razón, pues, Fra Salimbene, excelente latinista del siglo XIV, le considera *inter historicos gravis, et difficilis et obscurus*, (entre los historiadores, grave, difícil y oscuro) (27).

6. En fin, las contradicciones mismas de Orosio en su concepción de la historia lo han relegado al olvido. Orosio representaría con bastante exactitud la auténtica posición cristiana frente a la historia si no tuviera él mismo los defectos que quiere corregir en los demás. Así, él

---

(25) *Hist. adv. Paganos*, III, Prefacio *(PL* 31, 795): *Nec omnia nec per omnia posse quae gesta et sicut gesta sunt, explicari... et a plurimis scripta sunt; scriptores autem etsi non easdem causas, easdem tamen res habuere propositas: quippe cum illi bella, nos bellorum miserias evolvamus.*

(26) *Ibid. (PL* 31, 666): *nec eorum qui alieni a civitate Dei ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur, sive gentiles.*

(27) *Cronica*, ed. Holder-Egger, Mon. Germ. Hist. Scriptores, 32, p. 136.

censura a los romanos de leer la historia de Roma con ojos demasiado romanos y de generalizar excesivamente (28). Ahora bien, él mismo, Orosio, extiende a la historia de la humanidad consideraciones que sólo valen para la historia de Roma. El piensa alguna vez que los padecimientos de Roma representan los de todo el género humano. Lo que Virgilio dice de la Ciudad, lo atribuye fácilmente a todo el universo. Inclinado siempre a sacar conclusiones, él deducirá que los historiadores de Roma han debido siempre engañar a sus lectores, porque se ha probado que en ciertos casos así lo han hecho (29), etc.

¿La Edad Media ha percibido instintivamente el peligro de tales generalizaciones? Porque ella se ha atenido en gran parte a la parte documental de la *Historia adversus Paganos,* ha imitado el moralismo de Orosio, pero ha dejado completamente en el olvido las ideas generales y las interpretaciones psicológicas de nuestro autor.

He aquí algunas de las razones que, según nuestra opinión, podrían explicar que Orosio, sin embargo de ser discípulo de San Agustín, sea tan mal conocido hoy.

III

Por eso nos parece justo rehabilitar la *Historia adversus Paganos.* He aquí mis razones:

1. Si hay algún argumento que interese grandemente al pensamiento moderno es el de la miseria de la condición humana. *Miseriae hominum ab initio peccantis hominis* (30): he aquí el tema de la historia de Orosio. El hace el análisis y casi el psicoanálisis de la misma. Es el *hado,* dicen los paganos; es el desprecio del mundo, prosiguen los medievales; la miseria, dirá Orosio, ha existido siempre. Ella no es ni absurda ni desdeñable, porque tiene un sentido. Tiene un valor de salvación: es expiación para los buenos, castigo para los malvados. Sólo el cristiano evidentemente es capaz de comprenderla y admitirla (31).

Como se diría hoy, Orosio vivió en un período crucial de la historia (32). Sus ideas sobre el proceso del tiempo, su metodología, por rudimentaria que sea, sus principios nos sirven de norte y orientación.

Y tanto más cuanto que nosotros podemos hallar en él lo que nos dan hoy un Spengler y un Toynbee, es decir, un intento de explicar la historia humana por unidades de cultura y civilización. En Orosio es la idea del Imperio (33); toda la historia de la humanidad se resume

(28) Véase *Hist. adv. Paganos,* III, 20; V, 1.

(29) *Ibid.,* II, 5; IV, 5; V, 19; sobre Virgilio, IV, prefacio.

(30) *Ibid.,* I, 1.

(31) Hay que deshacer sobre todo la ilusión o la mentira de los que hacen coincidir las miserias humanas con el origen de los tiempos cristianos (II, 3). La miseria es consecuencia del pecado (I, 1; II, 18). No hay acontecimiento humano que no lleve su peso de miseria (IV, 5), etc.

(32) Así se expresa K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* Versión francesa, París, Plon, pp. 8 ss.

(33) Véase II, 1 *(PL* 31, 744): *Quod si potestates a Deo sunt, quanto magis regna, a quibus reliquae potestates progrediuntur? Si autem regna diversa, quanto aequius regnum aliquod maximum cui reliquorum regnorum potestas universa subjicitur?*

en la de los tres imperios que preparan un cuarto, más perfecto, cuya vocación es favorecer la difusión del mensaje evangélico por el mundo. En torno a un acontecimiento único se enlaza y desenlaza toda la serie de los hechos: la Encarnación, es decir, un acontecimiento localizado, fechado, romano en cierto sentido (34).

El tiempo de las grandes miserias se ha acabado, piensa Orosio. El Cristianismo suaviza las costumbres y las mismas guerras. Sólo vendrán tiempos peores en la época del Anticristo. Pero esta prueba será la última que padecerá la humanidad (35).

2. Precisemos que la *Historia adversus Paganos* contiene en escorzo las grandes tesis de San Agustín (36). Reaparecen los grandes diseños de *La Ciudad de Dios,* aunque no siempre perfectos. Esta es una nueva razón para estudiar a Orosio y compararlo con San Agustín, como nosotros nos proponemos hacerlo. El, su maestro y Salviano de Marsella, que escribió hacia el 450, son los tres primeros representantes típicos de lo que hemos convenido en llamar *la teología de la historia.* Esta tiene su fuente en la Biblia, pero los tres autores le han dado una estructura y la han alimentado de hechos.

Además, el hecho de haber sido guiado por San Agustín, que le pidió a Orosio completase la documentación de los primeros libros *De Civitate Dei,* y el haberle dirigido en su trabajo, cuando le apremiaba a él la redacción de las grandes obras de su carrera episcopal, y la confesión que Orosio hace de haberlo recibido todo de San Agustín, son razones que nos invitan a estudiar seriamente a Orosio, investigando en él, si no los elementos originales de sus pensamientos, los que son más típicamente agustinianos.

3. Digamos en obsequio a los medievalistas que Orosio ha formado a la Edad Media en la historia escrita. Sería difícil explicar algunas grandes tesis de la literatura histórica medieval, v. gr., su providencialismo, sus ideas sobre las *traslaciones* de imperio y de cultura, sin acudir a las fuentes orosianas. Además, hemos dicho ya cómo uno de los más seguros representantes de toda esta tradición depende de él.

La escuela filológica de Nimega hallaría igualmente en el estudio del latín de Orosio otras razones para interesarse por este autor, que a nuestro entender tiene mucho que enseñarnos sobre el latín vivo de su época, por el constante empeño que muestra de hacerse entender por el auditorio vulgar.

5. Finalmente, el estudio de Orosio nos informa ventajosamente sobre el estado de la cultura latina en España durante el siglo v. Porque, no lo olvidemos, Orosio, al llegar a Hipona, era ya escritor, a quien era familiar la literatura cristiana, y si nos atenemos al testimonio de Agustín, le bastó un año al santo Obispo para instruirle en las cosas que él sabía (37).

(34) *Ibid.*, V, 3; VI, 1 ss.

(35) *Ibid.*, prefacio, fin; VII, 27.

(36) Nosotros nos proponemos estudiar aquí los temas del bien y del mal, del pecado y el castigo, la unidad de la historia, el misterio de los juicios de Dios, la participación de la creación y de las criaturas en general en la elaboración concreta de estos juicios, la bondad natural del género humano, la inclinación al mal, la desesperación de los malvados, la esperanza de los buenos, etc.

(37) Véase la *epist.* 166, 1-2 a San Jerónimo, *PL* 33, 721.

Orosio representaría a principios del siglo v, como San Isidoro a principios del vii, una España rica de cultura superior, en un grado que nosotros no podemos imaginarnos por falta de documentos.

* * *

En resumen, testigo de una generación, sin ser su definición exacta, a nuestro entender, Orosio nos ofrece un caso interesante, aunque limitado, de un autor célebre en otro tiempo, hoy más olvidado, que por sus ideas, más que por sus cualidades de historiador, merece ser releído, y tener también un puesto en las colecciones llamadas *Biblioteca de Autores cristianos, Antiguos Escritores cristianos, Fuentes cristianas,* etc.

¡Ojalá que el progreso creciente de los estudios agustinianos vuelva a Orosio al lado de San Agustín, y que el uno y el otro, cada cual a su manera, sin duda desigual, repitan a los infelices hombres del siglo xx el sentido posible de su miseria!

Benito M. LACROIX, O. P.

Instituto de Estudios Medievales.
Universidad de Montreal.

(Traducción de V. C.)

(38) *Cronica, prologus,* ed. Hofmeister, p. 7.

La libertad como destino de la persona humana

Por Eugenio Frutos

VERDAD Y REALIDAD

Sabido es que el concepto de «verdad» está en crisis. No sólo porque las diversas formas del relativismo lo minan, sino también porque la clásica *adaequatio* y la convicción de que el juicio es el lugar de la verdad, han sufrido profundas críticas, no fácilmente soslayables y que no permiten anclar, perezosamente, en una concepción heredada y admitida por todos. El predominio del nominalismo en la Lógica matemática, la Matemática y la Física —o de un «realismo» que, desde los puntos de vista tradicionales, apenas ya lo es— y la difusión de una lógica polivalente, contribuyen a la necesidad de revisar, no ya el concepto mismo de «verdad», sino a pensar en la sustitución de un término que se ha hecho tan equívoco que su empleo siembra la confusión.

Si se pasa revista a los más modernos escritos sobre el tema, se observa una ganancia creciente de la idea de «verdad» como revelación o desvelamiento, es decir, del contenido conceptual del término griego ἀλήθεια, al menos tal y como hoy parece ser entendido. En el «fenómeno» se daría la cosa misma; o más aún, sería la revelación —es la opinión de Hidegger— del ser del ente.

Claro está que si la verdad consiste en esta revelación del ente, necesitaría estar ya dada para poder expresarla en un juicio. Sólo una vez «vista» la verdad, se podría formular que *eso* era la verdad. La proposición apofántica de Aristóteles sería la vestidura de la revelación, pero la revelación misma nos daría la verdad desnuda.

Ahora bien, esa desnudez supone algo «real», quiero decir, algo dado como trascendente a nuestro pensamiento, sea *res* en sentido estricto, o sea persona u obra de la persona.

Este conjunto trascendente que se nos desvela y, en la desvelación, se nos revela, tiene un carácter «objetivo» —entendiendo por objeto todo término intencional verdaderamente trascendente, no el mismo contenido de la conciencia intencionalmente aludido— y, sobre la base de esa objetividad, una posible *universalidad*, aunque ésta no sea siempre reconocida.

Que algo tenga objetividad trascendente y universal no supone que sea «absoluto», pero tampoco quita que pueda serlo. Pero lo universal absoluto es muy difícilmente alcanzable por la razón humana, aunque no se puede considerar como inasequible a su λόγος.

Lo que se revela como objetivamente trascendente es, pues, una *realidad*, cualquiera que sea su clase o su modo. Nuestro saber tiene valor cuando descansa en las realidades, esto es, cuando una realidad es asumida y comprendida como trascendente. La realidad asumida y comprendida puede ser, después, expresada y transmitida, pues un atributo diferencial y esencial de la persona humana es la *comunicación*, que se realiza máximamente en el *lenguaje* auténtico.

La realidad se ofrece siempre y se ofrece a todos los hombres. Pero no por todos es igualmente aceptada. No me refiero sólo a los prejuicios o a la mentira interesada, sino que la estructura caracteriológica de cada hombre supone una distinta capacidad inicial para asumir y expresar la realidad. No se trata de una situación irremediable, de modo que puede ser corregida o maleada por la educación. Pero las experiencias muestran, sin género de duda, que un «nervioso» (un *no EAP*, de la clasificación Heymans-Wiersma), deforma la realidad por embellecimiento o fabulación, sin que se dé cuenta de esas deformaciones, es decir, no por falsear, sino por no «ver» la realidad, o por verla subjetivamente, si se prefiere. Por otras razones puede darse un falseamiento en el *amorfo* (no E, no AP) o en el *sanguíneo* (no EAP). En cambio, el *flemático* (no EAS) es máximamente veraz; y le siguen el *sentimental* (E, no AS) y el *apasionado* (EAS). La estructura psíquica condiciona, pues, la visión de la realidad, pero no la impide o la deforma irremediablemente. Se puede tratar de hacerla «ver» al que está predispuesto a no verla, lo que, por otra parte, no siempre se consigue. Pero en este fracaso actúan ya otros factores, como el manifiesto deseo de no ver la realidad, la preferencia por la «ilusión» o la pereza que descansa en falsedades admitidas. Sin duda, este «reusamiento» de la realidad no es caprichoso. En muchos actúa en sentido de defensa, pues vivir en la realidad desnuda puede resultar peligroso para quien no soporte constitucionalmente su luz sin velos. Como dice Hölderlin de la poesía, asumir la realidad es inocente y peligroso.

Pero quien no sea capaz de mantener la inocencia y asumir los peligros que la asunción de la realidad exige, no penetra en el recinto de la ciencia o de la filosofía.

No hace falta decir que el filósofo corre el riesgo de perder la inocencia necesaria, como ocurre cuando «ergotiza» sin «ver», y de perder su vida —su mundanidad— en la aventura filosófica.

Porque la filosofía es la asunción y la expresión de la realidad misma. ¿Hay otra verdad?

LIBRE Y LIBERADO

La libertad es una dimensión de la existencia humana que aparece incluso en aquellas doctrinas que dogmáticamente la niegan, pues la elaboración misma de una doctrina dogmáticamente determinista es una manifestación de lo que puede hacer la persona humana por estar liberada de la servidumbre de la Naturaleza.

Si una doctrina tal es, sin embargo, posible, quiero decir, posible con sentido, de modo que pueda ser auténticamente profesada y com-

partida, se debe, sin duda, a la equivocidad del término «libertad», que permite tomarla en algún sentido racionalmente inadmisible.

Y en efecto, encuentro que para muchos «ser libre» quiere decir «estar indeterminado», encontrarse en un grado de *indiferencia* ante los diversos estímulos, de modo que haya que *elegir* indiferentemente; o, al menos, la indiferencia sólo es subjetivamente vencida, cuando la «fuerza de la voluntad», o el rigor de las inclinaciones naturales, saca de esa indiferencia. Si se admite un sistema de valores absolutos, la convicción de estar en lo absolutamente verdadero puede ser el impulso determinante de la voluntad. En todos estos casos, la «esencia» de la libertad residirá en la *elección*.

Hago hincapié sobre la subjetividad del acto libre así entendido. La «indiferencia» es aquí, fundamentalmente, *indecisión*. Pero la indecisión es un rasgo caracteriológico y no un constituyente entitativo de la persona humana, como es la libertad. Es sabido que el *tipo más indeciso* es el *sentimental* (fórmula E, no AS, de la clasificación Heymans-Wiersma) y que, en general, los «activos» son más decididos que los «no activos» y los de «función primaria» más que los de «función secundaria». En los «sentimentales» se junta no-actividad y secundariedad, lo que explica psicológicamente su máxima indecisión. Aquí «indecisión» es equiparable, en efecto, a indiferencia. Aun en el caso —no demasiado frecuente— de que el sentimental se adscriba a un sistema de valores absoluto y objetivo, no encontrará casi nunca motivos suficientes para decidirse; mucho menos, claro es, en el campo de lo relativo.

Mas debe advertirse que no siempre el motivo de la indecisión es la indiferencia. Puede darse también por la «angustia de la decisión», como en los *nerviosos* (fórmula E, no AP), porque la decisión se siente como un cercenamiento de las posibilidades de una vida. Jankélévitch ha descrito con exactitud esta situación en *L'Alternative*: «L'existence qui se décide à exister, c'est-à-dire qui est en acte, se supprime elle-même comme existence possible et renonce à une partie de soi, tout de même qu'elle renonce à être les autres êtres; l'affirmation de l'existence est donc croisée par la negation des possibles qui ne seront jamais plus. C'est le prix dont s'achéte, ici-bas, l'érection de toute être. De là le vertige et l'angoisse de l'option: l'option est la chose du mond qui ressemble le plus au suicide, car elle anéantit tous les possibles, sauf un qui est possible à fortiori, puisqu'il dévient réel» (pág. 5. Alcan. París, 1938).

Ahora bien, cuando hablamos de la libertad como de una dimensión metafísica esencial de la persona humana no nos referiremos al carácter psíquico de la mayor o menor decisión, sino a algo común a toda persona de esta especie, sea cualquiera su tipo caracteriológico base y su idiografía.

En este sentido, «ser libre» no significa «ser indiferente» o «estar angustiado» o poseído por el «vértigo de la libertad» kierkegaardiano, ni nada que pueda ser psicológicamente descrito como propio de un sujeto o de un grupo de sujetos. Su esencia no radicará ya en la «elección».

«Ser libre» significa exactamente «estar liberado para». La persona humana «está liberada» de la servidumbre de la Naturaleza «para» rea-

lizar algo que no puede ya inscribirse en el campo del ser físico. El «para» es intencional; su «intención» es trascendente respecto de lo físico. Lo que vemos que el hombre realiza más allá de este ámbito es, por lo tanto y en este mundo, la *cultura*, que da contenido y forma histórica a la persona humana. En cierto modo, la cultura no es natural, sino «sobrenatural». Es ya un modo de salvación: la persona «se salva» del orden puramente natural o vital «para» alcanzar un orden superior.

La liberación o salvación pudiera quedar aquí. Pero nada impide que «estar liberado de» la Naturaleza signifique, «estar orientados a» Dios, es decir, a lo propiamente dicho «sobrenatural». Si esta sobrenaturalidad no se inscribiera ya en la situación terrena de la persona humana, nunca se podría dar el salto de lo natural a lo sobrenatural, es decir, no habría *salvación* en ningún sentido. Estar liberado significa así, al mismo tiempo, «estar destinado». La persona humana «está destinada» a la historia y a Dios.

«Destino» implica necesidad. Si no fuera necesario, no sería esencial.

Cuando algunas teorías actuales dicen que el hombre es «necesariamente libre» o «está condenado a la libertad», dicen algo exacto en principio, pero mal entendido, como elocuentemente expresa ese participio «condenado». Porque no es una «condena», sino una salvación. La «condena» se produce cuando el hombre, en el límite de sus posibilidades, «reusa» su destino.

No puede la persona humana, en sentido propio, reusar serlo, pero puede malentender su libertad. Esto ocurre siempre que *elige* o *prefiere* la vida instintiva, siempre que, en contra de su ser, se inscribe en el orden vital, descendiendo, entregándose a la servidumbre de la naturaleza, en vez de mantenerse en el orden existencial humano, en el orden de la libertad. Tal «elección» es una condenación y no corresponde ya al «ser-liberado-para», sino a la servidumbre y rebajamiento de su ser. Por esto, la «elección» no constituye la esencia de la libertad. No tiene sentido ser libre para dejar de ser lo que se es. Pero este *ser* no se mantiene sino en el cumplimiento del destino.

Tanto en el ámbito teológico como en el histórico, el incumplimiento del destino es la *condenación*. Cuando los romanos recaen en la servidumbre al orden vital, el Imperio «está condenado» a desaparecer. Mantenerse liberado supone una *tensión*, que tiende a relajarse. Si se relaja, los pueblos caen.

Pero la liberación de la servidumbre a los apetitos y a los sentidos constituye sólo una primera fase en el cumplimiento del destino personal, individual o colectivo. Diríamos, una primera salvación. La accesis que libere de esta suerte, deja libre para las grandes creaciones culturales: arte, poesía, ciencia, filosofía, política. Pero mantiene en lo terreno. Da poder y riqueza, bienestar e independencia. Mas produce, así, una nueva servidumbre: la servidumbre a la cultura. Se puede uno liberar de los halagos sensuales y mantenerse, incluso en el claustro, soberbio, avaricioso o ambicioso. Los místicos advirtieron bien que a la noche de los sentidos ha de seguir la de las facultades superiores para alcanzar el desasimiento completo de lo terreno que permita el matrimonio espiritual.

Sin embargo, la situación propia de la persona humana es la am-

bigua situación mundano-celestial, en la que el mundo se va penetrando de sobrenaturalidad, como la ciudad terrena de San Agustín coexiste y es penetrada por la Ciudad celeste.

En la realización de esta doble trascendencia la persona humana cumple su destino y se constituye como tal. El *destino* es, así, *la forma de la persona humana.*

Esto no podría ocurrir si la estructura personal del hombre no ofreciese una apertura a lo trascendente y si éste no fuera tal que pudiera revelársele.

LIBERTAD Y REALIDAD

«Estar-liberado para» es la dimensión personal que permite la *apertura.* Si no hubiera liberación, no habría conocimiento ni podría hablarse de verdad. Porque el hombre está liberado de la servidumbre a la Naturaleza se sitúa en un orden existencial propiamente humano: en el reino del espíritu.

Ahora bien, sólo en este orden se produce la revelación. ¿Qué es lo que se revela? Sin duda aquella que no está ya en el sujeto que lo recibe, es decir, lo que le trasciende, sea de orden natural o sobrenatural. A este trascendente le hemos designado, en su conjunto, como la *realidad.*

La realidad revelada es la verdad, cuando se la asume como tal realidad en la libre apertura de la persona humana.

Porque el hombre no está simplemente liberado de la Naturaleza, esto es, liberado y «suelto», de modo que su orientación le sea indiferente; sino que está «liberado-para», y este «para» intencional significa que está «destinado», y destinado a la *trascendencia.*

La «apertura» es la actualización en cada momento —especulación o acción— de ese permanente destino. El cierre es su negación, y por lo tanto, la aniquilación de sí mismo en cuanto persona que históricamente se realiza; es la recaída en lo vegetativo y lo instintivo, en el orden puramente natural.

Las realidades se revelan de modo diferente, según su orden. Se ofrecen en fenómenos y signos. ¿Se ofrece a todos? ¿Interpretan todos los signos —supuestos que hayan de ser interpretados— de tal manera que la interpretación resulte unívoca y comunicable? ¿Hay, por esencia, realidades irrevelables?

He aquí tres preguntas que permiten explicar de modo diverso *el error.* El error surgiría de no recibir algunos la revelación de ciertas realidades, con lo que no podrían decir nada sobre ellas y «estarían» en el error, siquiera parcialmente. O consistiría en la equívoca interpretación de los signos, por donde iríamos a la opinión clásica de que nos equivocamos al enjuiciar. O se daría cuando habláramos como de realidades reveladas de las que fueran esencialmente irrevelables; o bien, cuando habláramos de todas las realidades reveladas como de la realidad total, siendo así que faltarían los irrevelables por esencia.

El primer supuesto no parece sostenible, si se admite que la «apertura» realiza una dimensión esencial de la persona humana: el «ser-libre-para». Toda persona humana «se abre», sin lo cual dejaría de ser

persona: sería el «hombre natural», sin desenvolvimiento histórico. Pero este desenvolvimiento es esencial al ser humano. No hay «hombre natural», ni siquiera en el origen, aunque haya una naturaleza humana, justamente caracterizada por su historicidad, que es el resultado de su acción sobre las realidades que se le ofrecen en la apertura. La historicidad esencial del hombre es una prueba fáctica de su esencial trascendencia constitutiva.

El segundo supuesto descansa en la equivocidad del signo. Pero, si el signo es equívoco, no es revelador. Podríamos pensar, si fuera posible pensarlo, en un «fenómeno ocultante». Pero esto no se puede pensar porque es un término contradictorio en sí. «Fenómeno» vale tanto como aparente, o sea, apariencia reveladora. El fenómeno es el mismo trascendente dado y ofrecido en la «apertura». Si es *él mismo* no cabe equivocidad. Los signos no se interpretan: se ven o no se ven. Si se ven, *son* la realidad. El juicio expresa «lo visto», y si no, no expresa nada. En el «cierre» no hay visión. Entonces, el juicio formulable no contiene realidad alguna, pero es, a su vez, fenómeno de la caída en la subjetividad, del reusamiento de la realidad. Esta es su verdad. Considerado como expresivo de una trascendencia oculta es *error*. La esencia del error no radica propiamente en la ocultación, sino en el desconocimiento de la ocultación, en no considerar el juicio que revela la subjetividad como revelación «verdadera» o fenómeno propio de esta subjetividad (lo que constituye verdad, pues es real), sino como apuntado a una trascendencia, lo que no está manifestado en el fenómeno y es, por lo tanto, falso, o lo que es lo mismo, no real.

El tercer supuesto sólo produce error cuando se sitúa la persona, por efecto del «cierre», en la enajenación de algún aspecto de la realidad. Las posiciones agnósticas respecto a una realidad determinada, en principio y sin considerar los signos que pueden revelarla en la «apertura», esto es, «cerrándose» de antemano, manifiestan claramente que la persona humana se «extrasitúa» respecto de la trascendencia, traicionando, al menos parcialmente, su destino. Pero la sanción de esta «extrasituación», es la recaída en la servidumbre, pues el destino de la persona humana tiene un carácter «total», de modo que el «cierre», en cualquier medida, del «para» intencional supone, al no estar ya «liberado-para» toda trascendencia, un eslabón de servidumbre que puede recomponer toda la cadena, originando la «condenación». Si se queda, de esta forma, en un mero e indiferente «estar liberado», se produce el cierre a la trascendencia y, entonces, la liberación, falta de sentido, es un torbellino de subjetividad que devora a la persona humana en la vorágine de la angustia. La angustia succiona el libre operar (pensamiento y acción) hasta el trasfondo de servidumbre que destruye la propia persona.

No hay negación del Idealismo. El Idealismo no supone «cierre» a la realidad. Habrá idealistas que «se cierren», pero una doctrina no es «abierta» o «cerrada», pues sólo en la persona humana se da la «apertura» o el «cierre», no en las teorías. La negación de la trascendencia en el Idealismo no es tal negación; es una admisión por otra vía, y esto se ve clarísimo, precisamente, en el Idealismo absoluto, es decir, en el mismísimo Hegel.

Del Idealismo se puede retener que la realidad se revela en la «aper-

tura», y que la «apertura» se produce sólo en cada persona humana concreta, sea individual o colectiva. Del Realismo, que lo que en la apertura se ofrece es precisamente *una realidad trascendente* y no una subjetividad; y cuando no se ofrece una realidad no se ofrece nada. son simultáneos, de modo que donde no se da realidad no hay apertura, sino cierre. En la ausencia de realidad, que es el cierre. la subjetividad impera. El idealista puro no piensa «nada», no obra «nada»; descansa, clausurado en sí mismo. Pero, como esta clausura no es de la esencia de la persona, no se mantiene en ella, sino que recae en lo meramente natural. La negación de la realidad es, así, una aniquilación de la misma persona que la niega.

Por otra parte, una realidad no dada en la apertura supone una realidad no-revelada. Pero una realidad por esencia irrevelable no existe, pues no sería una realidad, cuya esencia es la revelación. No se trata de la realidad no revelada a esta o aquella persona que se cierra, sino de algo que no pudiera darse en la apertura. Si apertura y realidad son correlativas, apriorísticamente se puede decir que no tiene sentido hablar de una realidad no ofrecida. Como no hay apertura vacía, no hay realidad sino en la apertura personal. Realidad no ofrecida es no-realidad, esto es, la nada. Apertura vacía o no-realidad son nada. Del mismo modo, fenómeno no revelador es no-fenómeno, esto es, nada. El error es hijo de la nada.

Verdad y error son aquí posiciones absolutas. El cierre aniquilador de la persona humana, nadifica al mismo tiempo la realidad, es decir, sitúa radicalmente en el error. La apertura henchida de realidad salva a la persona realizando su destino, o sea, la sitúa radicalmente en la verdad. No hay verdades aisladas ni errores aislados, sino implantación total del homore en su ser persona.

Cabe ahora preguntarse por los caminos de la apertura.

FORMAS DEL SABER

Si el hombre fuese una mónada sin ventanas al exterior, en un sentido estricto, estaría clausurado en su subjetividad psicofisiológica y jamás hubiera rebasado la servidumbre a esta su naturaleza. Leibniz no era «monadista». Los pensadores fecundos han vivido frecuentemente en contradicción con sus propias teorías. Acaso por esto sean fecundos. Si Leibniz hubiera sido rígidamente «monadista», no hubiera podido desplegar su teoría de las mónadas, que descansa principalmente en la concepción barroca de la armonía del Universo. Pues esta armonía es obra de Dios, y Dios es la trascendencia misma, con lo cual su realidad jamás se hubiera dado en el cierre, puesto que, por ser realidad, se da en la apertura.

Si el hombre no llegara a persona humana, viviría inscrito en el orden biológico natural; sus sentidos serían fuente única de conocimiento, con la asociación de lo singular a lo singular y la dirección instintiva. Si los *datos* del conocimiento sensibles fueran los únicos «datos positivos», la filosofía positivista hubiera sido imposible, y menos la idea comtiana de la regularidad de los fenómenos y de la subordinación de lo especial a lo general. No considero que, después de Husserl, sea

preciso insistir sobre la enorme ampliación de *lo positivo*. Una vivencia poética no es menos positiva que una medida científica, ni siquiera corresponde a otro plano, pues ambas se apoyan en la común percepción sensible en un principio, pero corresponden a órdenes diversos de un mismo plano. Una experiencia mística es, por la misma razón, positiva, pero ésta sí que corresponde a otro plano del conocer.

Es frecuente distinguir formas diversas de conocer, tales como conocimiento sensible o racional, intuitivo y discursivo. Pero se advierte, también con frecuencia, que la dirección de los estudios personales lleva no sólo a una valoración distinta de estas formas de conocimiento, sino a la negación en concreto de que alguna de esas formas sean formas de conocer, aunque en abstracto se hayan reconocido como tales. Así, el científico o el filósofo tiende a negar valor, y aun carácter cognoscitivo, a la intuición poética, no obstante su condición perceptiva y aun reconociendo que la percepción sensible es, al menos, fuente de conocimientos. Frecuente es, también, otorgar un valor desmedido a aquella forma de conocimiento que es habitual al que juzga. El filósofo tiende a considerar la filosofía como forma suprema del saber y el científico no reconoce otra forma valiosa que la verificable empírica o matemáticamente. Unos y otros abogarán razones, sin duda; pero estas razones sirven para justificar una posición previa.

Quisiera presentar unas reflexiones sin posición previa, que dieran las formas efectivas de conocimiento de que nos servimos para desvelar la realidad, presentadas de tal suerte que ofreciesen un orden naturalmente dado, no introducido por mi particular criterio valorativo, que corre siempre el riesgo de darme una jerarquización subjetiva, en cuya cima reinaría mi habitual modo de conocer. Un cuadro, en suma, establecido sin ningún desdén previo, sin ninguna previa sobreestimación. Toda valoración es, para Heidegger, subjetivización.

Aunque en lo esencial el modo de conocer humano esté dado por el carácter específico de la humana naturaleza, me parece evidente que ha sufrido la evolución histórica a que el hombre entero ha estado sujeto, y que es preciso tener en cuenta esta evolución. Si realmente contamos con ella, no podemos decir que las formas de conocimiento que hoy podemos enumerar y describir agoten las posibilidades humanas. Antes bien, la característica evolutiva de este modo de ser debe ofrecernos un cuadro, en cualquier momento por esencia incompleto, ya que habrá que contar con los momentos siguientes y con las posibilidades que en ellos se puedan desenvolver. En las formas actuales está ya el germen de las futuras, y, acaso, se pueda vislumbrar la dirección inmediata de una forma de saber superadora, aunque no anuladora de las desarrolladas hasta hoy.

No es, pues, mi propósito ambicioso: no trato de descubrir algo insólito o extraordinario, sino de aclarar lo dado, y esta tarea iluminativa me parece propia de la especulación filosófica. No parece difícil ponerse de acuerdo, a pesar de las discrepancias filosóficas habidas, sobre la forma primera y más general del modo humano de conocer, *esto es*, el *conocimiento estético o perceptivo*.

Es la base del saber vulgar, pero también del saber poético y del filosófico, y aun del científico en su punto de arranque.

El *saber poético*, por vía asociativa, muy compleja y muchas veces subconsciente, liga las percepciones de modo que se metaforizan o fabulan. Este proceso no es ajeno al lenguaje común, que está cuajado de figuras poéticas, pero la capacidad creadora del poeta desvela y hace resaltar lo que en el lenguaje común está oculto o gastado por el hábito. La palabra poética queda y no pasa. Desvela, en la verdadera poesía —y no hay otra—, el ser del poeta (de la persona humana que es el poeta) en su mundo, en su trascendencia: indica el «para» de su liberación.

El *saber filosófico* no procede metafórica, sino racionalmente. Parte de la percepción de lo singular y se eleva a lo universal abstracto. Relaciona consciente y no subconscientemente; o, al menos, lo pretende. Pero las relaciones lógicas de ideas, que tienen como base la percepción sensible común, constituyen una creación en el mismo plano, aunque de otro orden, que la creación poética. Obsérvese que las teorías cosmológico-racionales, las ideas sobre el hombre y sobre su pensar y obrar, la fisolofía y la teología de la historia se han desarrollado antes que los saberes científicos respectivos. La filosofía moderna, a partir de Descartes, se desarrolla ya paralelamente a la primera construcción de la física, de modo que se apoya, aunque sólo en parte, no sobre la percepción común, sino sobre el conocimiento científico. La lógica matemática y la teoría de la ciencia, en nuestros días, se están desenvolviendo a compás del segundo giro de la física y apoyándose en percepciones científicas, a veces muy distintas del conocimiento perceptivo vulgar. No creo que sea preciso ejemplificar, pero puede pensarse en conceptos como los de «espacio esférico», o tener presente que, para los físicos actuales, el átomo parece que ha dejado de ser intuitivamente representable y sí solamente formulable en un sistema de relaciones.

La *filosofía*, hasta el presente elaborada, es una *creación* como la poesía, sólo que no se apoya en imágenes intuitivas y en asociaciones de lo particular y concreto a lo particular y concreto, sino en ideas abstractas y universales y en asociaciones racionales (lógicas) entre estos elementos. Pero las imágenes del poeta y las ideas del filósofo surten de un manantial común; la percepción sensible. Repito que la cosmología racional, las ideas sobre el hombre y su pensamiento y acción y las teorías sobre la historia se han desarrollado filosóficamente antes de que se hubieran constituído las correspondientes «ciencias positivas». Ciertamente, en el pensamiento moderno se han tenido en cuenta los parciales resultados científicos, pero, salvo acaso la actual teoría de la ciencia, rara vez se ha edificado rigurosamente sobre supuestos extraños a la percepción sensible común. Posiblemente, ni la psicología ni la historia están todavía lo suficientemente maduras, o avanzadas en su desarrollo, para que puedan proporcionar, como la física, una base científica propia.

Debe tenerse en cuenta además que las diferentes formas de saber coexisten; es decir, el conocimiento del «espacio esférico» no anulan la percepción o representación del espacio tridimensional, como el conocimiento del movimiento de la tierra alrededor del sol no impide que sigamos percibiendo la salida y puesta de ese mismo sol. La percepción común y la imagen poética pueden seguir legítimamente utilizando un

lenguaje que no corresponde a la realidad de nuestro modo de percibir. Si esto se considera así, es verdadero. El error consiste en considerar que nuestra realidad perceptiva es la realidad cósmica. El fenómeno revela exactamente su realidad, pero en nuestro sistema de pensamiento, una realidad sustituye a otra, como en el famoso ejemplo de las palomas, de Platón.

La *poesía*, como fenómeno revelador, revela una realidad humana —el ser del poeta en su mundo— y en ella la realidad trascendente a que esencialmente apunta esa realidad humana. Pero la ciencia y la filosofía pretenden captar «el ser», quiere decirse, la realidad trascendente misma, dada en el fenómeno. Si Heidegger no acierta a distinguir «belleza» de «verdad» es porque no establece esta diferencia. Para él, la poesía —o la obra de arte— es la revelación del ser trascendente, aunque en su manifestación ocultante. Sin embargo, se trata de fenómenos en que se ofrecen realidades distintas. La realidad humana con su trascendencia, en la poesía y la *obra* en general; la realidad trascendente, en la ciencia y la filosofía. Está claro que, en este caso, la ciencia y la filosofía no entrarían en el cuadro clásico de «Humanidades», si con esto se quiere decir aquello que concierne al hombre, porque revela la realidad de la persona humana. Se comprende que Heidegger reuse un retorno al «Humanismo» en este sentido estricto, y que piense en un extrahumanismo, si bien, hasta ahora, sólo poéticamente definido a través de Hölderling. La filosofía, sin embargo, iría más allá de la ciencia en cuanto trataría de alcanzar «el ser del ser» y no «el ser del ente», es decir, «el ente como existente», que es lo que puede significar «el ente como ente» aristotélico, si no es una pura identidad. Para ir más allá de algo se necesita utilizar como base este propio «algo», de modo que pienso la filosofía construída cada vez más sobre los datos de la percepción científica, mientras que hasta ahora lo ha sido, predominantemente, sobre los datos de la «percepción estética». De aquí que esté en el cuadro de las Humanidades, pues revela cada doctrina la realidad de la persona humana de los filósofos, en primer término, y sólo en ella, la realidad trascendente.

En el posible desenvolvimiento apuntado —no es seguro que históricamente se produzca, pues puede ser bloqueado por circunstancias diversas—; en ese desenvolvimiento futuro la filosofía no sería «creación poética» —valga el pleonasmo—, pero tampoco «ciencia en sentido estricto», sino más bien metacientífica, aunque en la línea de la ciencia. Si la palabra no despertara tantas evocaciones ajenas al concepto que aquí se le asigna, podría hablarse de una *metagnosis*.

Ésta designaría el conocimiento apoyado en la percepción común, aunque en sus últimas consecuencias científicas se apartase tanto de ella, que le llevara a percepciones científicas «nuevas», en su más riguroso sentido. No creo preciso añadir que la misma realidad humana, científicamente estudiada, puede dar objeto a una «antropología filosófica» que no sea una especulación poética sobre el hombre, sino un alcance metagnóstico de la auténtica realidad humana. Y del mismo modo lo sería —contra las negaciones apresuradas que recientemente se han formulado— la filosofía de la historia.

No he hablado de la teología ni de la teología natural, porque o se

apoyan en una revelación sobrenatural, y entonces su conocimiento tiene ya carácter metagnóstico apriorísticamente; o se apoyan en la realidad humana autorrevelándose, como ocurre en todo argumento *a priori* sobre la existencia de Dios; o en la realidad cósmica revelándose como trascendente en la realidad humana, y es el caso de las pruebas *a posteriori* y en general de la teología natural escolástica; o en la dimensión trascendental del propio «existir» humano, con su carácter histórico y contingente, y es el caso de los intentos de «pruebas existenciales» sobre la existencia de Dios, que últimamente se han dado. En cualquiera de los tres casos, su desenvolvimiento va implicado en el destino histórico de la persona humana.

«Destino histórico» no alude a ningún relativismo. Quiere decir, sólo, que la revelación de la realidad en la apertura, por darse en la persona humana —y sólo en ella— se incluye en su historicidad esencial. Ni arte, ni ciencia, ni filosofía, que son *obra* de la persona humana, se darían sin la temporalidad histórica, pues no se daría la persona misma, sino el «hombre natural». Pero es completamente secundario que se piense hoy una cosa y mañana otra, pues el cambio de pensamiento —y los posibles errores— suponen sólo un «cierre», naturalmente también histórico, para la revelación de la realidad.

Cualquier *forma de saber*, y en cualquier momento, es «verdadera» si en el fenómeno se capta la realidad que de suyo revela. Mas esto sólo puede darse en el cumplimiento histórico del destino de la persona humana, es decir, en la misma realización de esa persona, puesto que hemos dicho que el *destino* es «su forma». El «cierre» y la «caída», que impiden el cumplimiento de ese destino falsean la revelación de la realidad, y esta no realidad, tomada como realidad, origina la situación en la no-verdad.

Por ser histórico el despliegue humano, no es posible «quedar parados», pues el éxtasis histórico es lo no-histórico, esto es, el incumplimiento del destino y la caída en la servidumbre de la Naturaleza; la condenación de la persona a ser puramente natural. Esta imposibilidad de detener el «progreso», con lo que dejaría de ser progreso, en un punto —estéticamente elegido por lo común, según criterios valorativos de la subjetividad— es lo que algunos consideran como una «condenación», y de aquí las diatribas contra el progreso en general, o contra alguno de sus aspectos, por ejemplo, contra la técnica, tan frecuentemente zaherida en sus últimos y prodigiosos avances. Pero se trata de una «ocultación», en el «cierre», de la liberación misma, es decir, del proceso de salvación que cumple el destino de la persona humana. Tal «ocultación» revela, inversamente, la salvación como condenación, pero interpreta como «salvación» la vuelta a la simplicidad de la naturaleza, esto es, el sometimiento del hombre a la servidumbre del orden biológico natural, que es precisamente la condenación de la persona. He aquí de qué manera el «cierre» engendra error.

DESTINO, MUERTE Y MÁS ALLÁ

El «destino histórico» de la persona humana implica temporalidad, es decir, contingencia: nacimiento y muerte. Pero la revelación de la

auténtica realidad humana como «liberación de y para» permite asumir este destino sin angustia, pues suprime el «vértigo de la libertad», ya que no hay indiferencia ni azar, sino necesidad.

En el «destino» cuenta, primero, el fin último. Ahora bien, la intencionalidad del «para» no apunta en manera alguna a la muerte, sino a lo trascendente.

En efecto, la persona humana no está «liberada-para-morir», pues «morir» se incluye en la servidumbre a la naturaleza. En cuanto la «liberación» ha de ser sostenida por la tensión intencional a lo trascendente, y por esto se hace posible la «caída», o mejor, la «recaída» en la servidumbre; la liberación misma no es absoluta ni supratemporal. Aunque suspendido en el hombre el orden vital de los instintos, no desaparece; permite sólo ser superado. La muerte corresponde a esa permanencia de lo biológico, y esta «caída» sólo se salva en la cadena de las generaciones.

Pero la muerte puede darse, en virtud de la liberación misma, aceptada en su necesidad y sin provocar angustia. Pues la liberación, al liberar del miedo instintivo al fin, al apuntar a lo trascendente, cultural o sobrenatural, al comprobar que el «para» intencional no termina en la muerte individual, sino que se sigue cumpliendo históricamente en las sucesivas generaciones, esto es, al conocer su destino reflexivamente y asumirlo con libertad en su consumación necesaria, asume la necesaria muerte implicada en la esencial contingencia histórica de la persona humana. La muerte viene, como ha revelado poéticamente Jorge Guillén, a «imponerme su ley, no su accidente».

Asumir estoicamente la muerte, por el reconocimiento razonado de su necesidad, vocándose a la permanencia cósmica; asumir cristianamente la muerte, vocándose a una vida sobrenatural eterna; asumir filosóficamente la muerte, vocándose a la humanidad futura, son formas de aceptar como realidad, ofrecida en la apertura, la trascendencia del «para».

Sin embargo, aparece claro que no se apunta a la misma realidad trascendente. Una trascendencia individual absoluta sólo se nos brinda en la religión: una «inmortalidad personal». Pero en cualquiera de los tres casos, la muerte no es el *fin* del «para», aunque sea el «término» de un sujeto personal. Queda, pues, implicada en el personal destino como un momento necesario de su cumplimiento total.

La necesidad biológica de esta terminación no puede ser puesta en duda. Es esencial al ser vivo, que es movimiento; pero, además, es condición para el desarrollo mismo de la especie. ¿Podrían vivir todos los hombres, que han sido y serán, al mismo tiempo e indefinidamente? ¿Sería soportable una experiencia biológica y psicológica indefinida? Las preguntas se contestan solas.

No es menos necesaria en el orden existencial humano. La obra misma de la persona humana —las creaciones culturales— se paralizarían ante el predominio absoluto de las viejas generaciones persistentes. No es preciso añadir que la referencia a un orden y una vida sobrenatural exigen por sí mismos la terminación de la vida individual terrena.

Pero, entonces, ¿por qué el dolor? El dolor pertenece también al

destino de la persona humana y puede ser, como la muerte, libremente asumido en su necesidad.

Nada de impasibilidad por esto. Se puede gritar contra el dolor, se puede revelar la avidez de vida terrena contra la muerte, e incluso, poéticamente, increpar a su transitoria nada. Está en la naturaleza de la persona humana la inscripción en el orden vital sin someterse a él, como los colores de un cuadro son materia, aunque al pintor le sirven para levantarlos de la materia que son. Pasión de la muerte: miedos, horrores, desánimos. De aquí se levanta la aceptación, si estos fenómenos se toman, en la apertura, como reveladores de la realidad humana y, reflexivamente, se advierte que esa misma realidad lleva aparejada la muerte como necesaria, como «salvadora», para el *cumplimiento del destino*. La muerte *traduce* la subjetividad individual a trascendencia, la finitud personal a la infinitud trascendente, lo temporal a lo eterno. «Traducir es en último análisis, ceder la palabra al ser» (1).

¿Pero es *el ser* lo trascendente absoluto? He aquí la cuestión, antes abandonada, pero que siempre nos acecha, aunque pretendamos soslayarla, del *fin* a que verdaderamente apunta el «para» de nuestra liberación, es decir, de la consumación de nuestro destino, que explicaría la estructura auténtica —la realidad plena— del «ser liberado para» en que la persona humana consiste, esto es, lo que constituye su *sustancia*.

Sabemos *de qué* somos liberados; pero ¿para qué? ¿Sólo para crear la cultura, en un «servicio a la tierra», no cósmicamente considerada, sino como morada del hombre? ¿Para una salvación ultraterrena, que sería la consumación del destino personal, aunque exigiría las creaciones terrenas? *Antropologismo puro* o *antropologismo teocéntrico*.

No considero que el *panteísmo* se pueda mantener en la estructura del destino personal, pues la integración en la totalidad cósmica tras la muerte, es una forma de la caída en la Naturaleza, o es, más profundamente, una negación de la Naturaleza, con lo que realmente *todo* estar a ya y siempre «salvado». Lo que esta forma de panteísmo suprime es la esencial historicidad de la persona humana.

No hablo tampoco de un *teocentrismo puro*. Esto suprimiría la cultura, aunque por razones inversas a una recaída en la Naturaleza.

Se ha dicho que «el Cristianismo no es un humanismo» en cuanto el Humanismo es «antropologismo puro»; pero no creo que pueda decirse que es un «teocentrismo puro», en cuanto se ha dado la Encarnación. Pues si Dios se ha hecho hombre es porque la naturaleza humana, estando liberada de la servidumbre, puede levantarse a lo sobrenatural; y también, porque este orden terreno de la «vida humana»

---

(1) P. Chiodi: *L'ultimo Heidegger* (Taylor, Torino, 1952), pág. 31. La referencia se hace al estudio *Der Spruch des Anaximander* (Holzwege, 302). Pero no se trata de una cita directa, sino de una frase que recoge el sentido de lo expresado en ésta y en la página anterior de dicho texto. Empleo la expresión, arrancándola de su sentido heideggeriano, y dentro de la línea del pensamiento aquí desarrollado.

puede ser «santificado», esto es, exigido necesariamente para la consumación del destino en el proceso de la salvación. No se salva el hombre dando un salto al misterio absoluto, sino que se va salvando en el cumplimiento de su obra personal. El Cristianismo no es un Humanismo, no en cuanto el hombre es centro absoluto de sí mismo, lo que sería una condena, una caída en la subjetividad; ni en cuanto la creación de la cultura en el mundo es su obra única, sino en cuanto las creaciones culturales son una realización necesaria para la consumación del destino, aunque esta consumación exija la trascendencia absoluta. Porque la exige, es *teocéntrico*; porque ese cumplimiento pide la obra humana en este mundo, es *antropológico*. De aquí que haya hablado de un *antropologismo teocéntrico*, sin implicar contradicción.

Por contraste, el humanismo del existencialismo, que Sartre propugna, sería un *antropologismo puro*, que, al no confiar en el futuro de la humanidad, pediría asumir como realidad la «desesperación original» y mostraría el esfuerzo imposible del hombre por llegar a ser lo que no es, es decir, lo que llama «pasión inútil». Pero también el *positivismo*, pongamos por caso, es un *antropologismo puro*, sólo que confía en el futuro de la Humanidad y es optimista: una especie de «esperanza original».

Pero, acaso, es demasiado pronto para abordar filosóficamente el tema, fuera del campo propio de la fe, positiva o negativa. La negativa, es, claro, la incredulidad como convicción extrarracional.

Digo que es, acaso, prematuro, porque todavía la filosofía —o el pensar— *crea* sobre conocimientos en que difícilmente la realidad se desvela sin subjetividad, de modo que se «vea» universalmente. Habría que llegar a un conocimiento metagnóstico, según se le ha caracterizado.

Pero la *creación* humana —y no sólo la filosófica, sino también la poética o artística— hace palpitar a la realidad en sus «aperturas»: Creo que en este sentido puede entenderse la insistencia de la poesía moderna en hablar de su «mensaje»: como reveladora de la realidad en su fabulada creación.

Heidegger mismo cuando nombra el *ser* como fin del «para», abandona la creación filosófica por la poesía. Y entonces, acaso, su *claridad* es mayor. Hay «claridad» cuando la apertura mostradora y la realidad mostrada se funden absolutamente.

La «experiencia del pensar» se decanta así en Heidegger:

> «El oscurecimiento del mundo jamás alcanza a la luz del ser. Llegamos muy tarde para los dioses y muy pronto para el ser. Cuyo poema comenzado es el hombre» (2).

Se da por consumada la caída de los dioses. El hombre se va creando —¿como persona?— hacia *el ser*. ¿O lo crea *El Ser* hacia sí? ¿Y en qué consiste la realidad del hombre en *el ser*?

---

(2) «La Experiencia del pensar» (poema), traducción de José María Valverde, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, núm. 56 (1954), págs. 178-180.

Creo advertir que la desvelación poética, al ofrecer la realidad en metafórica apertura, da el misterioso vislumbre de lo que se muestra ocultándose.

La desvelación filosófica habría de mostrar la realidad en potencia plena.

De los dioses y no de Dios se nos habla. Es un lenguaje poético höldeliniano. «Dioses» fabulados por el hombre, para llenar el vacío del misterio, cuando en la apertura se le revelaba su límite y no, sin embargo, su nada. La *nada* es el vacío de una «apertura» sin «realidad». Por eso angustia o determina vértigo. Pero la «nada» no puede ofrecerse positivamente en la apertura, porque es negación de una realidad cualquiera, y sólo una realidad —siempre positiva— colma la apertura.

Al abrirse el hombre y darse en la apertura la definitud de su positiva realidad contingente, no podía colmarse el «más allá» de este límite con una realidad ofrecida con plenitud, pues la apertura misma participa de la contingencia y del límite. Se exige, pues, una *revelación* «más allá» de la contingencia, que es sólo donde puede «darse» el Ser Necesario. Esta es la *Revelación*, en un sentido religioso. Fuera de ella, «se vislumbra», se siente el misterio, «se poetiza» o se intenta, filosóficamente «metapoetizar».

Si en este intento se llega únicamente al *ser* como *conclusión* del *poema* «*hombre*», la «humanidad» debe anularse en esta consumación, cuando verdaderamente se haya llegado a lo trascendente absoluto. Si no se anula, el *ser* heideggeriano es, por fuerza, *inmanente* a la «humanidad» de la persona humana: no se da realmente trascendencia. De este modo, la revelación del límite sin trascendencia posible, toca un «misterio» que, al no corresponder a una realidad trascendente, revela que nada se revela: patentiza *la nada*. La contingencia absoluta del ser es, en efecto, *la nada del ser*.

Hasta ahora sólo la *Revelación* ha sobrepasado estas posibilidades humanas, manifestando a *Dios* como plena realidad trascendente y absoluta.

Pero el «poema-hombre», la creación de la persona humana históricamente, en cumplimiento de su destino, está inacabada.

Sin embargo, la Infinitud y la Necesidad están inscritas en el «para» de la liberación. Pues, de no llegar a la paradójica conclusión de que la persona humana está liberada para recaer en la servidumbre de la Naturaleza o para la indiferencia absoluta, que viene a ser lo mismo, pues determinaría, al fin, esa «recaída», de no afirmar esto paradójicamente, la liberación de «lo natural» no puede tener otro término que lo «sobrenatural».

Ahora bien, la persona humana es ya, en cierto sentido, «sobrenatural» —está por encima de la naturaleza, en cuanto liberada de su servidumbre—; pero esta «sobrenaturalidad» no puede persistir más que en la consumación de un destino que lleve a la absoluta trascendencia: la caída en la subjetividad —antropologismo puro— es la recaída en la servidumbre. La persona humana *está destinada a la liber-*

tad, si puede seguir siendo libre para, *manteniendo su humanidad*, acercarse a la *Trascendencia*: antropologismo teocéntrico.

Todo parece indicar la dilatación de este progreso en el cumplimiento de las obras humanas. Como a los ojos del físico actual el Universo parece dilatarse, a los ojos del filósofo actual parece dilatarse la Historia. Esto significa, por lo pronto, que un creciente contenido de realidad se revela en la apertura, sin que se perciba su término.

Los fenómenos manifiestan cualquier realidad terrena, pero, fuera de la Revelación sobrenatural, sólo vislumbres de Realidad Absoluta.

En este punto estamos. Mas, liberados seguimos para «poetizar» al hombre.

Eugenio FRUTOS.

Catedrático de Filosofía.

Zaragoza.

El estilo de San Agustín en las «Confesiones».

El vocabulario y la frase

Por S. Joseph-Arthur

En San Agustín el estilo, moldeado sobre el pensamiento, cambia como este mismo pensamiento. Se podría, pues, señalar una serie de estilos muy diferentes si, después de los *Diálogos*, se detiene uno en los tratados filosóficos y en los *sermones*, antes de analizar las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios*.

Las variaciones de tono, obligadas por las circunstancias, no cambian por completo las características del estilo de nuestro autor. Tres cualidades maestras correspondientes a las tres facultades literarias, inteligencia, sensibilidad, imaginación, dominan las obras agustinianas: el *orden*, el *movimiento* y el *colorido*.

El orden literario exigiría de antemano la prueba de la unidad de los sentimientos en las *Confesiones*, como la prueba de la unidad de las ideas en la *Ciudad de Dios*, empresa que nos llevaría más allá de nuestro intento presente. Cualidad fundamental del estilo, el orden no se limita —felizmente— a coordenar los pensamientos según su forma lógica. Trasciende y supera la expresión de las ideas y de los sentimientos.

La lengua con su riqueza de palabras, sus particularidades gramaticales, sus medios rítmicos, el movimiento y el colorido de sus frases, no escapa, en una obra literaria, a la ordenación o convergencia del todo hacia el fin propio de la obra, fin natural del autor. Imposible, pues, pasar en silencio los elementos del estilo: el vocabulario y la sintaxis. El presente artículo quiere ofrecer una breve síntesis de dichos elementos. En otro artículo nos ocuparemos del movimiento y del colorido como elementos del estilo de las *Confesiones*.

I

El hombre, normalmente constituído y artísticamente educado, no permanece indiferente a la poesía de los seres, a su belleza sensible y, sobre todo, a su belleza inmaterial. San Agustín posee el sentido innato de lo bello. Es un poeta que escribe prosa. Pero no a la manera de los sofistas asalariados que, despreocupados de la lógica de las ideas, enriquecían su estilo con palabras poéticas, con reminiscencias líricas, para cautivar el espíritu y el oído por la transposición en prosa de los elementos poéticos, como el ritmo. El Obispo de Hipona no sacrifica, como ellos, a la flor de la poesía el nudo de la argumentación, la fuerza

de la dialéctica: sabe unir lo uno a lo otro, enriquecer mutuamente ambos elementos.

Poeta, sin duda, por la lengua figurada, rimada y musical a la vez, lo es esencialmente por la sinceridad, por la espontaneidad, por la nobleza de su inspiracion. Su temperamento de artista le lleva mucho más allá de la imitación de la Segunda Sofística. Discípulo siempre de Cicerón, que trata de unir el poeta con el orador, ya que ambos tienen a su disposición la misma variedad de ornamentos, San Agustín sigue de cerca en sus procedimientos artísticos, los consejos de Quintiliano que invita al orador a buscar en los poetas el fuego de sus pensamientos, la sutileza de las expresiones, la fuerza y la variedad de los sentimientos (1).

El autor de las *Confesiones* se revela como poeta desde luego en la elección de los términos. Su vocabulario comprende toda una selección de palabras poéticas, es decir, de palabras empleadas exclusivamente por los poetas en los siglos de la latinidad clásica. Sin aspirar a la *perfecta Tulliana puritas* (2), el admirador de Cicerón mira siempre a la pureza, a la corrección del estilo, a la *urbanitas* o *latinitas* de los clásicos. Así de Virgilio toma expresiones como éstas: *sidereas plagas, auram liliorum* (3), *facile vanescunt* (4).

Las palabras «*fuego*», «*luz*», «*tinieblas*», etc., todas ellas de gran evocación poética, se encuentran con frecuencia en su vocabulario: *igneus*; *flammare*; *studia mea flammantia* (5); *inardescimus et imus* (6); *audis quid rutilet* (7); *scintillantem fidem meam* (8); *omnes futura morte palescent* (9).

Fiel a la antigüedad clásica, San Agustín ha tenido el mérito, lo mismo en las *Confesiones* como en la *Ciudad de Dios*, de haberse mantenido lo más cerca posible del latín puro, lleno de armonía, de aquel *sermo urbanus* de Cicerón y de Virgilio, gracias a una resistencia enérgica contra la evolución espontánea de la lengua clásica hacia las lenguas romances. Muy circunspecto en la formación de las palabras técnicas exigidas por las necesidades de la Iglesia y del apostolado, el obispo rétor las asimila en lo posible a la forma clásica: recurre a los medios indicados por Cicerón para dar al estilo todo su esplendor y su belleza (10). ¿No depende el estilo, desde luego, de las palabras, consideradas según su valor intrínseco y según su orden en la frase?

Frente a expresiones poco latinas de las traducciones bíblicas, San Agustín reacciona siempre como un rétor. Toma buena cuenta de las incorrecciones y sabe decir, por ejemplo, en su piadoso respeto por la Biblia: «*minorati*», *quo verbo minus quidem latino bene tamen expres-*

(1) QUINT., *Inst. Orat.*, X, 1.
(2) HIEROM., *Epist.*, 5, 8.
(3) *Confes.*, X, 8, 13.
(4) *Confes.*, IX, 4. 10.
(5) *Confes.*, XI, 22, 28.
(6) *Confes.*, XIII, 9, 10.
(7) *Confes.*, X, 35, 54.
(8) *Confes.*, IV, 2, 2.
(9) *Confes.* VIII, 3, 7.
(10) Cfr. *De Orat.*, 3, 38.

sum est (11). Además el antiguo gramático regula un caso de propiedad de los términos: *Sive autem «formavit», sive «finxit» quis dicere voluerit, quod graece dicitur* ἔπλασεν, *ad rem nihil interest: magis tamen proprie dicitur «finxit». Sed ambiguitas visa est devitanda eis, qui «formavit» dicere «maluerunt» eo quod in latina lingua illud magis obtinuit consuetudo, ut hi dicantur fingere, qui aliquid mendacio simulante componunt* (12).

El autor a veces señala y resuelve las ambigüedades de construcción: *Habet quidam obscuritatis, quod expositione illustrandum est... Sic enim legitur... Ordo verborum est* (13).

El estilo de Agustín, el más puro de la época, rechaza ordinariamente los neologismos, tan buscados por Apuleyo y Tertuliano. El Obispo los introduce muy raras veces y con ciertos escrúpulos, al parecer. En caso de necesidad, el antiguo gramático consiente en utilizar el vocabulario cristiano ya tradicional, pero sin comprometer, sin embargo, la pureza de su estilo. Al emplear un neologismo, tiene cuidado de advertirlo, como buen gramático. Si pronuncia, por ejemplo, la palabra «*Salvator*» añade, en seguida: «Que los gramáticos no examinen hasta qué punto, en qué medida esta palabra «*Salvator*» es latina; consideren más bien los cristianos cuán exacta es la expresión: «*Salus*» es una expresión latina; «*Salvare*» y «*Salvator*» no lo eran antes de la venida del Salvador, pero, al establecer su reino entre los latinos, Jesús ha hecho latinas estas expresiones.»

El autor prevenido prefiere siempre acudir repetidamente al rico léxico del orador romano, y realizar su propio ideal por medio del empleo original del vocabulario consagrado por Cicerón y seguido por los maestros clásicos. Algunas palabras acuñadas por Agustín siguen, por lo demás, en su formación regular, los procedimientos ordinarios en la lengua latina. Cuando el Obispo de Hipona crea las palabras en *-tor*, por ejemplo, imita simplemente los términos «*orator*» y «*petitor*» de Cicerón. Así, en las *Confesiones*, aparecen resueltamente expresiones como «*numerator*» (14), «*contradictor*» (15), «*dictator*» (16).

Sin torturar las palabras, como lo hace el extravagante Tertuliano, para darles un sentido desconocido, un sentido arbitrario, San Agustín sustituye el término abstracto por el concreto. El Obispo muestra indudablemente una predilección por las palabras abstractas. Que son muy numerosas, pero en todo caso no son anticlásicas. Cicerón mismo ha introducido en la lengua latina el procedimiento de la abstracción. Las ideas de la filosofía se han usado hasta la saciedad.

El rétor convertido constata a su vez la necesidad de términos nuevos en la literatura para la expresión de las ideas abstractas del cristianismo. El poeta en San Agustín no ignora por lo demás el poder evocador de la abstracción. Cuando el autor de las *Confesiones* crea los substantivos abstractos en *-tas*, por ejemplo, los más numerosos de su

(11) *De Civ. Dei*, XVII, 4.
(12) *De Civ. Dei*, XIII, 24, 1.
(13) *De Civ. Dei*, XVI, 3.
(14) *Confes.*, V, 5, 8.
(15) *Confes.*, XII, 15, 19.
(16) *Confes.*, V, 5, 8.

estilo, el modelo de ellos sigue siendo Cicerón, inventor del primer neologismo abstracto: «*qualitas*». Se echaría en cara al Obispo de Hipona el haber formado tan frecuentemente sus expresiones en el mundo ciceroniano; pero el autor permanece no menos emparentado a los clásicos como a los autores decadentes del siglo IV.

¿Los substantivos abstractos no reemplazan, en todo caso, con ventaja a los nombres concretos tradicionales, los nombres verbales, los fríos adverbios de rigidez ancestral, todos ellos ineficaces para expresar las ricas abstracciones del pensamiento? Así, las reflexiones profundas aumentan grandemente, nos parece, bajo la fuerza evocadora del término abstracto «*mortalitas*», en vez de «*mors*»: *homo circumferens mortalitatem suam* (17).

Imposible anotar aquí los diversos casos de abstracción que dan al estilo de Agustín un sabor poético, un valor artístico no despreciable. Los clásicos le han abierto el camino, sobre todo en el empleo del adjetivo neutro, singular o plural, como substantivo. Después de San Agustín, tras el período cristiano, los modernos continúan encontrando en la imprecisión del adjetivo neutro, lo infinito y el misterio: *Dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae illuminantur, faciem: unde ipsa facies mea qua illuminata cernebam, non illuminabatur* (18). Dante mismo ha copiado a San Agustín cuando en pleno siglo XIV hace hablar a Estacio, dirigiéndose a Virgilio: Tú eres como el que marcha en la noche portando tras de sí una antorcha; ésta no le sirve sino para alumbrar a los que le siguen (19).

En fin, un *purismo razonado* permite al Obispo introducir, aun en sus grandes obras, ciertas palabras populares, que elige del vocabulario de Cicerón y de los clásicos. Así Terencio, Cicerón, Horacio, le proporcionan la palabra «*garrire*». Las *Confesiones* le dan el significado de «alegre garla». Fausto agradaba por su elocuencia, nos dice Agustín con picardía: *multo suavius garrientem* (20). Y de sí mismo confiesa el autor: *Garriebam plane quasi peritus*, charlaba yo mucho cual si fuera sabio. Esta palabra popular es una de las más frecuentemente usadas en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*.

Los sofistas recurren al artificio de los procedimientos artísticos en provecho propio desde Gorgias y Trasímaco (21); su estilo tiene un sabor arcaico. San Agustín no sigue a sus antiguos profesores en el empleo de los arcaísmos. Cicerón los permite sobre todo a los poetas, y no los prohibe completamente en la prosa: «En todo caso, escribe, una expresión poética ralza a veces la dignidad del discurso..., los arcaísmos imprimen al estilo un carácter de grandeza y de antigüedad» (22). Apoyado en el maestro romano, el Obispo de Hipona utiliza, por ejemplo, algunas palabras de Terencio que nos han llegado por Cicerón: verbigracia, «*cantitare*» (23).

---

(17) *Confes.*, I, 1, 1.
(18) *Confes.*, IV, 16, 30.
(19) DANTE, *Purg.*, 22, 67.
(20) *Confes.*, V, 6, 1.
(21) Cfr. L. MERIDIER, *Inf. de la Seconde Sophist. sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*. París, 1906, pp. 1, 17.
(22) *De Orat.*, 3, 38.
(23) *Confes.*, VIII, 12, 29.

La misma preocupación por la pureza de la lengua impide los helenismos en San Agustín. Solamente algunos términos comunes se encuentran en el vocabulario agustiniano, sobre todo los verbos latinizados, como «*baptizare*» (24), «*evangelizare*» (25). San Agustín se expresa sobre este punto en el *De Musica*: *Sed quia non sunt contemnenda vetusta vocabula, nec facile a consuetudine recedendum, nisi quae rationi adversantur, utendum est his nominibus... quae graeci instituerunt* (26).

El Obispo de Hipona permanece, pues, en la elección de su vocabulario dentro de la línea de Cicerón. Y aun cuando se permite introducir términos nuevos, poco numerosos por cierto, les da un tinte clásico. Sin embargo, la frecuencia de palabras abstractas poetiza las obras maestras de San Agustín y les comunica una impronta que no es la de Cicerón.

* * *

Nos es imposible, dentro de la extensión de este artículo, tratar de la cuestión de las irregularidades gramaticales. Los cambios más fundamentales, en el escritor de Hipona como en los autores de la baja latinidad, se reducen, tal vez, al empleo de los pronombres. Diríamos simplemente que a pesar de ciertas particularidades gramaticales, el autor sigue a los clásicos más que ningún autor de su tiempo. Si es que alguna vez se aleja, adopta casi siempre las formas que usaba Cicerón. O a lo menos escoge las expresiones empleadas por los poetas clásicos.

En fin, si se examina la gramática de San Agustín, sin tomar demasiado interés en señalar y anotar las menores licencias que se toma el autor en razón de su psicología, o por necesidades de claridad o de ambiente, se encuentran muy pocas desviaciones reales de las reglas clásicas y se constata la flexibilidad más grande del latín enriquecido, suavizado al menos, como lo hubiera deseado tal vez Quintiliano, quien suspiraba un día por la dulzura y la riqueza de la lengua ática para traducir los matices y las delicadezas del pensamiento latino.

II

Pasemos ahora de la elección de las palabras, a su orden en la frase. El encanto que resulta de este orden manifiesta tan bien el poder de una palabra puesta en su lugar que una ligera transposición es suficiente para destruir el efecto producido, aun sin cambiar el pensamiento.

La agrupación de las palabras, psíquica ante todo (27), sigue el movimiento del pensamiento y del sentimiento. Si el escritor no existe sin la lógica de las ideas, no se concibe al artista sin la sensibilidad, sin la emoción que mueven su alma bajo la influencia de las pasiones o ante la visión del mundo. En San Agustín se encuentra una sensibilidad ex-

(24) *Confes.*, XIII, 12, 13.
(25) *Confes.*, XIII, 21, 29.
(26) *De Mus.*, II, 8, 15.
(27) Cfr. MEILLET-VENDRYES, *Traité de Grammaire comparée des Langues classiques*. París, 1927, 821, 529.

quisita, cuyas reacciones infinitamente delicadas saben expresarse de una manera bella. En el convertido de Milán, sin embargo, el corazón no ejerce, como en otros autores, una autoridad autocrática. El espíritu deja sentir su influencia y pone en el corazón el justo límite que aquieta, la luz que esclarece el sentimiento, lo dirige y, en una palabra, lo mantiene dentro del orden.

El movimiento, en literatura, es, pues, inseparable del orden. Es el alma que encarna las ideas en las palabras, las compenetra, las agrupa de tal manera que se manifiesta ella misma al través de ciertos giros de estilo agradables a los lectores. De aquí esas libertades de la lengua, que sin ser rigurosamente lógicas, siguen siendo, sin embargo, clásicas a la moda de Cicerón, y forman por la alteración regular de los términos, no solecismos, enlaces defectuosos de palabras, sino ciertas figuras gramaticales.

Como buen gramático, el Obispo de Hipona insiste sobre la necesidad de conocer las diversas clases de figuras. Más práctico, sin embargo, San Agustín se adelanta a los modernos, cuando estima que el empleo de las figuras es demasiado extenso para que un espíritu pueda comprender todo el conjunto. *Hae autem omnes regulae... tropicae locutionis, quae latius patet quam ut possint, ut mihi videtur, ab aliquo universa comprehendi. Nam ubicumque velut aliud dicitur ut aliud intelligatur, etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur, tropica locutio est* (28).

Los sabios no deben ignorar que los autores sagrados han empleado todos los géneros de locuciones que los gramáticos llaman «tropos». Los usan de una manera más frecuente y rica de lo que piensan los que no los han leído, y los que han aprendido en otras partes estas figuras de la lengua. Los conocedores saben distinguir estos géneros de adornos en las Sagradas Escrituras, cuya inteligencia se les hace, de esta manera, más fácil. A pesar de todo, el autor del *De Doctrina Christiana* no enseñará estas figuras, porque no quiere dar un curso completo de gramática.

Lejos de prohibir este estudio en las escuelas profanas, como insinuaba Marrou (29), el santo Obispo, por el contrario, se empeña en afirmar que estas cosas se aprenden en otros lugares, como ya había recomendado en el estudio de las lenguas (30), y como lo aconsejará en el Libro IV. No podía ser más explícito. Sin hacer un curso de gramática, el antiguo profesor aprovecha todas las ocasiones para tratar de estas figuras. Se detiene en pleno comentario del texto evangélico, o en un tratado moral y dice: «Los tropos son figuras de pensamiento, como las letras, «*trommata*», son figuras o signos de los sonidos articulados del lenguaje.»

Imposible insistir aquí en todas las modalidades de las palabras transpuestas de su significación propia a otro sentido. Notaremos algunas de paso, y trataremos más bien de las figuras rítmicas que tienden

(28) *De Doct. Christ.*, III, 55, 56.
(29) *Saint Augustine et la fin de la culture antique*, pp. 349-350.
(30) *De Doct. Christ.*, II, 11, 16.

a la melodía de la lengua y que juegan un papel tan importante en el estudio de San Agustín.

III

Además de la ordenación de las palabras, el estilo abarca la estructura y armonía de la frase, si se quieren poner en evidencia todas las relaciones y todos los valores de las ideas. Según los antiguos, debía reinar aun en la prosa una especie de ritmo y de número. Sin restringirse a un ritmo tan riguroso y tan exacto como el de los poetas, Cicerón insiste sobre la armonía de la frase. El placer buscado por el oído en literatura y en música, nos dice Cicerón, no viene solamente del sonido emitido, sino del *numerus*, de la sucesión de pausas a intervalos iguales y con frecuencia desiguales que dan al estilo más gracia y donaire. Los consejos de Cicerón son formales. Si se quiere obtener un estilo *numeroso* y periódico, no debe correr al azar, ni detenerse en su marcha, ni extenderse más de la cuenta; es preciso ordenar bien los intervalos, completar los períodos, *ut et aures impleat et neque brevior sit quam satis sit neque longior...* (31).

A fin de hacer más sensible el encanto del ritmo, el orden del movimiento, el Obispo de Hipona utiliza los procedimientos de armonía todavía más en uso en el siglo IV que en tiempos del maestro romano: las construcciones simétricas, las antítesis y las asonancias (32). Cicerón ha tomado de sus profesores de Asia el gusto por las figuras gorgianas; en su juventud hasta abusa de estos adornos (33). El maestro de la elocuencia en Roma los recomienda en sus tratados de retórica: *Qui enim cantus moderata oratione dulcior inveniri potest?* (34).

El consejo de Cicerón se convierte en una orden para el escritor de Tagaste, sensible él mismo a la melodía de la frase; lo prueba su tratado *De Musica*. El tratado sobre la gramática, que comprendía entonces las figuras, habla de la eufonía, *id est, suavitas*. La palabra «*soliloquia*», que Agustín acaba de crear le parece dura al oído. Lo hace notar en su preocupación por la sonoridad de los términos: *soliloquia vocari et inscribi volo, novo quidem et fortasse «duro nomine», sed ad rem demonstrandam satis idoneo* (35).

Más que ningún otro, el Obispo utiliza las figuras de palabras, aun cuando expresa el deseo de un estilo al alcance de todos los lectores (36). Y es que no solamente los letrados sino hasta el mismo pueblo gusta del ritmo y de la armonía; se complace en la música oratoria de la prosa, venida de Asia con Apuleyo de Madaura, e implantada en el Africa romana y en los otros países de la Europa occidental.

Gorgias tiene el mérito, según la tradición, de haber caracterizado perfectamente las tres figuras propias para poner de relieve el parale-

(31) *Orat.*, 6, 6.

(32) Cfr. LAURAND, *Étude sur le style des discours de Cicéron*, 121; REGNIER, *De la latinité des sermons de Saint Augustin*, pp. 121-126; COMEAU, *La rhétorique de Saint Augustin d'aprés les Tractatus in Joannem*, pp. 50-70.

(33) Cfr. MERIDIER, *o. c.*, pp. 33-39.

(34) *De Orat.*, 2, 8; 3, 54.

(35) *Solil.*, II, 7, 14.

(36) Cfr. *Confes.*, XII, 26, 36.

lismo de la frase (37). A su vez, San Agustín emplea, con marcada predilección, los procedimientos de simetría, de paralelismo acentuado ordinariamente por la *anáfora*, la *aliteración*, la *rima* y la *asonancia*. El autor busca la distribución igual y simétrica de las palabras en dos o más frases y aun en miembros de frases: *At omnia quae recipiunt divisionem, nonne pulchriora sunt si eorum partes aliqua parilitate concordent, quam si discordes et dissonae sint*? (38). Estos grupos de términos iguales y simétricos deben corresponderse entre sí, a veces hasta en el número de sílabas, y aun terminar, si es posible, con la misma sílaba o grupo de sílabas asonantadas, lo que constituye la rima —el *homoiotéleuton*— el último refinamiento de la simetría.

En el párrafo siguiente, San Agustín multiplica los términos asonantados para hacer más sensible al oído la simetría de los tres miembros de la frase —*trícola*— cuya graduación, además de la antítesis, parece presentar a la vista la acción del Señor sobre una alma insensible a la gracia: *vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam*; *coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam* (39).

A veces la repetición de las mismas relaciones sintácticas, de verbos descriptivos, marca el equilibrio de la frase construída en «*isocola*», es decir, en miembros sensiblemente iguales y simétricos. A veces encontramos casos en que se repite hasta la abundancia dicho procedimiento: *et ibam longius a te, et sinebas, et jactabar et effundebar, et diffluebam et ebulliebam per fornicationes meas, et tacebas* (40). Estas palabras ligadas por desinencias idénticas sobre todo al fin de los miembros de la frase, no solamente añaden una nota musical al estilo agustiniano, sino que hacen resaltar la idea o refuerzan el sentimiento por la semejanza de los sonidos.

El elemento musical de la frase realza más la simetría por la anáfora, repetición de una palabra al comienzo de cada miembro o de cada período. Resulta de ahí una cadencia de refrán en frases demasiado largas como la repetición de *Jam dixisti mihi, Domine, voce forti in aurem interiorem* (41) al comienzo de tres miembros consecutivos, para realzar las conquistas en la búsqueda de la verdad.

A veces el asíndeton, o supresión de partículas copulativas, comunica un valor especial a la anáfora. La frase aparece entonces más neta, más vigorosa, destacando mejor la idea. Con frecuencia la anáfora unida al asíndeton se presenta en forma de interrogantes repetidas. Este giro interrogativo resalta la vivacidad y la cadencia de la frase: *Nonne tu, Domini, docuisti... nonne tu, Domine, docuisti me...*? (42).

El paralelismo, dominante en la frase agustiniana, se acentúa aún más por la aliteración o repetición de dos o más palabras sucesivas que comienzan por la misma consonante. Sin caer en aquella exageración de Ennio: «*O Tite, tute, Tati, tibi tanta tyranna tulisti*», San Agustín emplea con frecuencia la aliteración; la insistencia sobre la inicial,

(37) Cfr. MERIDIER, *o. c.*, pp. 17, 35.
(38) *De Mus.*, V, 2, 2; VI, 10, 25.
(39) *Confes.*, X, 27, 28.
(40) *Confes.*, II, 2, 2.
(41) *Confes.*, XII, 11, 11.
(42) *Confes.*, XII, 3, 3.

la repetición misma de las sílabas destacan la idea o el sentimiento: *Certe tamen turpes sunt tales* (43).

A veces la fuerza del sentimiento, el vigor del lirismo o de la idea engendra la repetición de una misma palabra —*epitheusis*—. Después de una experiencia que le aparta para siempre de la astrología, como de una pura quimera, Agustín concluye que Dios contempla sus secretos y que el hombre no debe tener la osadía de preguntarle: *Quid est hoc? Ut quid hoc? Non dicat, homo est enim* (44). Otras veces la repetición refuerza una afirmación: *Etiam sic, Domine, etiam sic* (45).

Vamos a ocuparnos de la antítesis, fuente natural del paralelismo, ritmo fundamental del pensamiento de Agustín como de su expresión, modalidad natural, por así decirlo, del genio de Hipona. Agustín tiene afición a la antítesis, si se juzga por la afirmación siguiente y por el empleo habitual que de ella hace: *Antitheta enim quae appellantur, in ornamentis elocutionis sunt decentissima, quae latine appellantur opposita, vel quod expressius dicitur, contraposita. Non est apud nos hujus vocabuli consuetudo, cum tamen eisdem ornamentis locutionis etiam sermo latinus utatur, immo linguae omnium gentium... Ista contraria contrariis opposita sermonis pulchritudinem reddunt* (46).

Forma espontánea del pensamiento de Agustín, la antítesis brilla en todas las páginas de las *Confesiones* o de la *Ciudad de Dios*. No se trata en San Agustín de simples fuegos artificiales que brillan por un momento para dejar luego paso a las tinieblas. Estos choques fructuosos de ideas y de palabras, estos puntos fulgurantes en una luz demasiado discreta tal vez, proyectan más claridad en los espíritus y sostienen con frecuencia la llama en los corazones. En todas partes el escritor descubre los contrastes: *Quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur... Ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis honestaret* (47). ¿La misma *Ciudad de Dios* no es acaso la más amplia antítesis que jamás se ha visto? Las *Confesiones* brotan de la antítesis entre el yo actual y el yo pasado del autor. Toda su polémica se basa en la antítesis. Antítesis de los dos principios: maniqueísmo; antítesis de las dos iglesias: donatismo, etc.

La antítesis brota a veces en simples términos y pone de manifiesto un mundo de pensamientos: *Insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae* (48). *Et taedium vivendi erat in me gravissimum et moriendi metus* (49). A veces la antítesis presenta dos pensamientos opuestos en su desarrollo paralelo. Las relaciones antitéticas toman entonces las más vastas proporciones. No se trata solamente del choque imprevisto de palabras, sino de la relación de pensamientos que se oponen paralelamente.

En estos mismos desarrollos antitéticos de vastas proporciones, a

(43) *Confes.*, V, 12, 22.
(44) *Confes.*, VII, 6, 6.
(45) *Confes.*, I, 2, 2.
(46) *De Civ. Dei.*, XI, 18.
(47) *De Civ. Dei*, XI, 18.
(48) *Confes.*, I, 12, 19.
(49) *Confes.*, IV, 6, 11.

menudo la antítesis se convierte en simetría por medio de pequeñas oposiciones. La anáfora reduce frecuentemente la frase a un diseño regular. Miembros cortos, casi iguales, destacan los contrastes y repiten de este modo la idea para introducirla en los espíritus: *Redite praevaricatores... Quo itis in aspera? Quo itis? Bonum, quod amatis, ab illo est: sed quantum est ad illum, bonum est suave; sed amarum erit juste, quia injuste amatur deserto illo quidquid ab illo est... Non est requies, ubi quaeritis eam. Quaerite quod quaeritis; sed ibi non est ubi quaeritis. Beatam vitam quaeritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata ubi nec vita* (50).

La antítesis de palabras da origen a los juegos de sonidos o a las palabras del espíritu, estas sonoridades agradables al oído y a la inteligencia. Aquí también el Obispo de Hipona se mantiene en la línea de Cicerón, quien insiste sobre el empleo de las palabras del espíritu como elemento del clasicismo latino. El maestro romano da una importancia tal a la «raillerie», a las buenas palabras, al arte de agradar, en una palabra al espíritu, que habla de ella en casi todas sus obras, la recomienda vivamente y a ella consagra diecinueve capítulos en el libro II de su obra *De oratore* (51).

Los escritores de la época imperial, Apuleyo sobre todo, abusan de los juegos de palabras. La música de la frase encanta también a San Agustín. Pero mientras los sofistas, imitadores serviles de la antigüedad y autores de resonancias sonoras, se entregan a todas las exageraciones del ritmo y de las figuras, San Agustín encuentra en la vivacidad de su espíritu, en su riqueza verbal, más recursos que en los procedimientos de la escuela y en la imitación servil. Creador inagotable de las buenas palabras que la lingüística latina le permite formar, como perfecto conocedor, no ve en ellas un simple «cliquetis»; su razón va más adelante y su arte llega a la originalidad del escritor.

Artista perfecto, el Obispo africano da a sus pensamientos geniales una forma artística en armonía con los gustos intelectuales de su época. Sin embargo, en nuestro autor, al mismo tiempo que el oído se goza de la música verbal, el espíritu se abre a los goces de la belleza y de la verdad. A la sonoridad de los vocablos San Agustín añade el placer producido por el choque imprevisto de los pensamientos. Los maniqueos sugieren muchos de estos juegos de pensamiento y de palabras al obispo envejecido en la polémica. No nos extrañemos, pues, de encontrarlos descritos por San Agustín en una oposición de términos elocuentes: *Illos deceptos deceptores, et loquaces mutos.* Las palabras del espíritu abundan en las *Confesiones* y en todas las demás obras de San Agustín hasta tal punto de comunicar un matiz muy peculiar a su estilo que pudiéramos llamar el estilo agustiniano.

Raramente la traducción mira a la afinidad sonora de los términos. El latín nos procura el encanto del estilo tan del gusto de San Agustín como de la antigüedad y aun de los modernos hábiles en la frase artística: *O nimis inimica amicitia... pudet non esse impudentem*, escribe en su análisis del placer de la complicidad. Estas palabras del mismo

(50) *Confes.*, IV, 12, 19.
(51) *De Orat.*, 54, 72.

radical hacían las delicias de la antigüedad. Imposible condenarlas aunque el arte moderno repudie la repetición de los mismos sonidos: «O amistad demasiado enemiga...» «Y tener vergüenza de no ser desvergonzado (52).

He aquí cómo describe la buena fe que tenía en la enseñanza de la retórica: *Eos sine dolo docebam dolos, non quibus contra caput innocentis agerem, sed aliquando pro capite nocentis* (53). El autor condensa seis procedimientos literarios en la construcción de apenas dos líneas: Paralelismo, simetría, antítesis, ritmo, rima y quiasmo. Fingiendo su perversa vanidad de las acciones malas no cometidas, San Agustín escribe: *Ego, ne vituperarer vitiosior fiebam, et ubi non suberat quo admiso aequarer perditis, fingebam me fecisse quod non feceram, ne viderer abiectior quo eram innocentior, et ne vitior haberer, quo eram castior* (54).

Todos los efectos de armonía ya citados, además de los juegos de palabras, prueban suficientemente, nos parece, que el Obispo de Hipona continúa siendo fiel discípulo de Cicerón por el *espíritu*, en el sentido clásico que le da el maestro romano. En San Agustín tiene la misma importancia la sutilidad de la inteligencia y la finura del oído. Sin llegar a los excesos lingüísticos de su época, se avecina mucho a Cicerón aun en el abuso de los juegos de palabras.

IV

La música de las sílabas, de las cláusulas, no constituyen todo su estilo. La sucesión de los períodos, la disposición de las frases de diferentes tipos, contribuyen también a cautivar el oído y el espíritu juntamente, cuando el orden interno de la frase, principal creador de la armonía y de la claridad, toma su fuerza de cohesión en la consistencia moral de las ideas y de los sentimientos.

En el siglo IV se enseña sobre todo el arte de utilizar los buenos autores, y el talento verboso de muchos escritores se reduce a la imitación o a las citas de los mismos. La obra literaria se convierte frecuentemente en un mero centón donde la música del verso reemplaza la lógica de las ideas. San Agustín añade también a las citas escriturísticas las de autores profanos sobre todo en la *Ciudad de Dios*. Recurre a este procedimiento con el fin de conquistar para su causa a los letrados contemporáneos tan poco sensibles a la lectura de la Biblia, como fuertemente impresionados del clasicismo, pero siempre incapaces de realizarlo.

El Obispo de Hipona ha conservado ciertos rasgos intelectuales que sus largos estudios y una más larga práctica habían comunicado para siempre a su espíritu. No es, pues, extraño encontrar aun en sus obras maestras, ciertos procedimientos de escuela que son en él naturales, transformados sin embargo bajo la influencia de sus ideas cristianas. San Agustín ha reconocido más de una vez la necesidad de emplear las delicias de la retórica, con el fin de ganar a los hombres insensibles

(52) *Confes.*, I, 9, 17.
(53) *Confes.*, IV, 2, 2.
(54) *Confes.*, II, 3, 7.

a toda dialéctica árida (55). Lejos de repudiar los adornos del estilo, el Obispo de Hipona autoriza su empleo no solamente a causa de su gusto personal como antiguo retórico, sino también por el ejemplo de la sagrada Escritura que los utiliza, según la necesidad, y de Cicerón según lo había reconocido en su obra *Orator* (56).

La profusión de los adornos daña a la belleza del estilo. Nuestro antiguo retórico no lo ignoraba: recomendaba la simplicidad, la mesura y la variedad. De vez en cuando debe aparecer un estilo simple y descuidado; de esta manera se hacen resaltar los lugares importantes y los pasajes bellos. Si se encuentra en todas partes, nos molesta y se desprecia el libro. Si no lo hallamos en ninguna parte, no resaltan las bellezas, ni sobresalen en modo alguno sobre las partes que es preciso dominar; se eclipsan por su propio brillo y siembran por doquier la confusión (57).

San Agustín ha practicado sabiamente sus teorías. Sus obras lo prueban. El orador sagrado añade además, como belleza del estilo templado, las frases cortadas, los períodos armoniosos, las cadencias mesuradas con arte (58). Las *Confesiones,* salvo excepciones muy raras, prueban que lo mismo el retórico que el poeta, el filósofo y el teólogo animan la frase agustiniana, hacen ondular los pensamientos profundos o ligeros, los cambian y los modifican de aspecto y los fijan en la inmortalidad. Así en la búsqueda de su Dios, San Agustín emprende largos análisis psicológicos para penetrar la naturaleza de la memoria. Y también largas consideraciones filosóficas sobre la aspiración de los hombres a la felicidad. Después de todo, sigue la profunda conclusión: *Et ipsa est beata vita, gaudere ad Te, de Te, propter Te*: *ipsa est et non est altera* (59).

La fuerza del sentimiento, el vigor del pensamiento engendran entonces la repetición de la misma palabra *absit*: *Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur Tibi*; *absit ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem* (60). La palabra *gaudium* y sus compuestos se encuentra siete veces en este capítulo de nueve líneas, después de los razonamientos laboriosos y sutiles de los capítulos 20 al 22, que responden al interrogante del capítulo 20: *Sed quaero, utrum in memoria sit beata vita*: *neque enim amaremus eam nisi nossemus* (61).

El Obispo de Hipone se pregunta a continuación, lleno de angustia: «¿De dónde viene que la verdad engendra odio y se tiene por enemigo al siervo vuestro que la predica, siendo así que se ama la vida bienaventurada, que no es otra cosa sino el gozo de la verdad?» (62). Las reflexiones se multiplican, y el autor saca la conclusión: «Mirad cómo he recorrido a placer el ancho reino de la memoria, buscándoos a Vos, Señor, y no os he hallado fuera de ella» (63), pero todo esto para co-

(55) Cfr. *De Ord.*, I, 13, 28.
(56) *Orator*, 39-40.
(57) *De Ord.*, II, 4, 13.
(58) Cfr. *De Doctr. Christ.*, IV, 20, 21.
(59) *Confes.*, X, 22, 32.
(60) *Ibid.*
(61) Cfr. *Confes.*, X, 20, 29.
(62) *Confes.*, X, 23, 34.
(63) *Confes.*, X, 23, 35.

menzar nuevas pesquisas: «Pero ¿dónde estáis, Señor, en mi memoria? ¿En qué sector de ella habitáis?» (64). La ansiedad agita de nuevo la frase que se fracciona en breves interrogaciones, un poco febriles, marcadas por la anáfora y la epanalepsis «*ubi manes*», bajo la fuerza del sentimiento y de la idea. La repetición de *manere* en diferentes tiempos graba profundamente la idea en los espíritus. Es un procedimiento muy usado de San Agustín: *Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes* (65).

La palabra *quale* en anáfora parte de nuevo la simetría, el ritmo, la asonancia en la rima *-casti tibi* de las dos interrogaciones siguientes: *Quade cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi?*» (66). Luego la frase se calma, y el movimiento se apacigua. Nos parece escuchar la reflexión llena de dignidad en la que el verbo *manere* se repite para conservar la continuación de la idea del principio, y conducir a la interrogación indirecta que recoge el fin apetecido: «Vos tuvisteis con mi memoria la dignación de hacer estada en ella; mas en qué parte permanecéis es lo que me pregunto» (67). Se podría notar perfectamente en esta frase de dos líneas cuatro proposiciones distintas; de ellas, una subordinada final, y otra, completiva directa.

La variedad del estilo no proviene solamente de una alianza fortuita de los vocablos. Su principio inicial se encuentra sobre todo en el movimiento natural de la lógica de las ideas y de la intensidad del sentimiento. Las palabras no se enlazan a las palabras sin una fuerza intensa de cohesión. Aun en sus mismas concesiones estilísticas al gusto contemporáneo, las *Confesiones* no son «címbalos» insignificantes en movimiento perpetuo. Mientras que Frontón y Apuleyo se contentan con el retintín o musicalidad de las palabras, el Obispo de Hipona presenta en las *Confesiones* una obra henchida de ideas, llena de profundidad y suave en armonías. A veces la lógica de las ideas, el vigor del razonamiento sólo da a la inteligencia un impulso irresistible hacia su objeto propio: la verdad. La frase entonces se anima y se vivifica, fuertemente provista de argumentos y de pruebas, sin ninguna excitación previa de la sensibilidad.

Así el Obispo de Hipona continúa su inquisición «sobre Dios en su memoria»; recurre de nuevo a la antítesis que opone unas ideas a otras. Sigue una frase de cinco líneas. El vigor del pensamiento cierra cada vez más la argumentación, activa el movimiento de la frase, que se prolonga hasta diez líneas, en la variedad de sus proposiciones independientes y subordinadas, no solamente relativas, sino también causales, temporales y comparativas. Se aboca en la conclusión por medio de verbos asindéticos que precipitan la frase: *Nec ibi Tu eras quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis es cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid hujusmodi est, ita nec ipse animus est, quia dominus deus animi*

(64) *Confes.*, X, 25, 36.
(65) *Ibid.*
(66) *Ibid.*
(67) *Ibid.*

tu es, et commutantur haec omnia, tu autem inconmutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea...» (68).

Si la noción de vida feliz se encuentra en la memoria, ¿cómo se encuentra allí? Por el recuerdo de la realidad que expresa la palabra felicidad, responde San Agustín. Y el filósofo continúa sus investigaciones, desmenuzando las dificultades por medio de interrogaciones repetidas que aligeran las consideraciones filosóficas y que, gracias a la anáfora «*numquid*»... «*non*», dividen los párrafos dando a la frase un tono decisivo y convincente en el «*non*» categórico de la respuesta seguido de la explicación apropiada. He aquí una nueva variedad de la frase agustiniana:

> *Numquid ita, ut meminit Carthaginem qui vidit? Non: Vita enim beata non videtur oculis quia non est corpus.*
>
> *Numquid sicut meminimus numeros? Non: Nos enim qui habet in notitia, non adhuc quaerit adipisci; vitam vero beatam habemus in notitia, ideoque amamus et tamen adhuc adipisci eam volumus, ut beati simus.*
>
> *Numquid sicut meminimus eloquentiam? Non: quamvis enim et hoc nomine audtio recordentur ipsam rem qui etiam nondum sunt eloquentes.*

Después de una proposición de ocho líneas toma de nuevo la pregunta:

> *Numquid sicut meminimus gaudium? Fortasse ita: nam gaudium meum etiam tristis memini sicut vitam beatam miser* (69).

San Agustín explica cómo ha llegado a formarse una idea de la materia primera: multiplica entonces los adjetivos descriptivos, las palabras del mismo radical para facilitar la comprensión (70). Después de haber interrogado largamente a su imaginación, el filósofo llega a la mutabilidad misma de las cosas mudables, susceptible de recibir todas las formas. Sus razonamientos le parecen un poco trabajados, hasta sutiles. Escritor por naturaleza, encuentra un expediente para continuar en su tentativa de imaginar alguna cosa como intermediario entre la forma y la nada, y que no fué ni forma ni nada, un ser informe, informe *prope nihil,* precipita luego el movimiento de la frase, por medio de pequeñas interrogaciones que excitan la imaginación: *Et haec quid est? Numquid animus? Numquid corpus? Numquid species animi vel corporis? Si dici posset «nihil aliquid» et «est non est», hoc eam dicerem* (71).

En San Agustín la línea de la frase sigue no solamente los «meandros» del pensamiento, sino también los sobresaltos de las pasiones. En la baraúnda de los sentimientos que se apoderan del alma, el autor distingue el timbre de cada uno. Artista que se embriaga con la música de las palabras, y psicólogo que escoge las entonaciones reveladoras de la moral, nos permite recorrer en las *Confesiones* una gama de acentos

(68) *Ibid.*
(69) *Confes.*, X, 21, 20.
(70) *Confes.*, XII, 6, 6.
(71) *Ibid.*

que, después de más de quince siglos, encuentran todavía sus consonancias en el corazón de los hombres. La estrecha unión de una sabia subordinación de las proposiciones se descubre entonces: la lógica del corazón se impone a veces a la lógica de la razón. La frase rompe las trabas y se precipita; las propisiciones se yuxtaponen cuando no se encajan. Como en el francés moderno, el lazo de las proposiciones entre sí se reduce a «*et*», «*sed*», exactamente igual que el «*et*» y «*mais*» francés. Las proposiciones coordinadas se multiplican entonces como en estilo moderno. Cicerón prefiere los períodos largos, faltos de silogismos; sabe muy bien variarlos según las necesidades y no suprime del todo la coordenación.

Si San Agustín, por ejemplo, quiere hacer sensible la crisis final de su conversión en el jardín de Milán, sus agitaciones se «martillean», por así decirlo, con un lujo de sonoridad, por medio del empleo de palabras del mismo radical y de la misma desinencia, la repetición de los mismos términos para señalar la permanencia de los elementos en la idea, la obsesión de los sentimientos que le agitaban en este momento decisivo. Las proposiciones se yuxtaponen más bien que se coordinan. Todas las figuras de palabras alimentan la frase que llega a hacerse anhelante de emoción; miembros enteros se repiten como un eco; la antítesis corta los pensamientos y marca mejor la indecisión: *dicebam enim apud me intus*: «*Ecce modo fit*» *et cum verbo jam ibam in placitum. Jam pene faciebam et non faciebam, nec relabebar tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, jam jamque adtingebam et tenebam: et non ibi eram et adtingebam nec adtingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum...* (72).

El movimiento de la frase se detiene bajo la reflexión. El timbre se va haciendo más grave; las palabras se alargan, y se hacen pesadas por la duda. La voz de las pasiones se hace inquieta y solicitante, todo se dramatiza con un arte extraordinario: *retinebant nugae nugarum et vanitates vanitatum, antiquae amicae mae, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant*: «*dimitisne nos?*» *et* «*a momento isto non erimus tecum in aeternum?*» *et* «*a momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum?*» (73).

Como se ve, el autor ha sabido crear un estilo nuevo con los materiales usados del clasicismo y las sonoridades verbales de la sofística. Conocía muy bien lo que el ritmo podía prestar como medio, lo que la armonía podía sobre los hombres para no recurrir a todas las posibilidades musicales a su disposición. El Obispo de Hipona ha infundido su alma de artista a esta materia extraña y ha creado un estilo propio suyo. Por naturaleza, la simetría y el ritmo tenderían a la monotonía, al menos en autores menos poderosos que San Agustín. Por el contrario, en nuestro Santo esta monotonía se convierte en un procedimiento de estilo. Razones de psicología y de estética motivan el método agustiniano: una alma atormentada, humillada, contrita, que se exterioriza, se repite mientras dura la obsesión del sentimiento o de la idea.

(72) *Confes.*, VIII, 11, 25.
(73) *Confes.*, VIII, 11, 26.

San Agustín mismo lo hace notar con ocasión de explicar un salmo (Ps., 94, 5).

Ahora bien; el sentimiento domina al autor en las *Confesiones*, la idea le obsesiona particularmente en la *Ciudad de Dios*. Además, la sonoridad preocupa sin cesar al escritor: recuerda las palabras de Cicerón: Si es que existen hombres insensibles a esta melodía (al *numerus* de la frase), no veo qué tienen de hombre y no puedo concebir de qué están formados sus oídos (74).

Para Balmus, la variedad del Obispo de Hipona se resume en la abundancia de los términos y el cuidado de modificarlos en un espacio muy pequeño (75). La variedad de construcción de la frase agustiniana no sería, según Balmus, más que una cosa accidental. Con todo, confiesa el ilustre agustinólogo «no haber hecho una lectura especial de las obras de San Agustín para descubrir los diferentes procedimientos de variedad del estilo» (76). Es deplorable. Una lectura asidua de las obras completas hubiera ciertamente llevado a Balmus a hacer justicia a San Agustín, de la misma manera que Marrou ha tenido la honestidad de confesar en su *Retractatio* «combien ce grand écrivain, maître d'un repértoire si riche, m'apparaît aujourd'hui différent du rhéteur décadent que j'avais d'abord imaginé» (77).

Marrou escribe también para gloria de San Agustín: «Yo con frecuencia he releído, y esto con gran provecho y con una admiración creciente sin cesar, estas mismas obras maestras que en mi osadía las había creído mal compuestas. Para mejor penetrar en ellas y para mejor comprenderlas, me he despojado poco a poco del orgullo moderno, este orgullo propio de un bárbaro que desprecia lo que ignora; poco a poco me he hecho más sensible a este arte, tan perfectamente seguro de sus medios que evita todo efecto fácil y tratar de cautivar por medio de la sorpresa» (78).

El Obispo de Hipona permanece discípulo fiel de Cicerón por su amor a la amplitud, a la riqueza del vocabulario. La prolijidad, «*abundantia*» consagrada por el maestro romano no tiene en tiempo de San Agustín el sentido peyorativo moderno. Es completamente clásica. El buen estilo exige lo mismo la *abundantia* que la *elegantia*. He aquí mi opinión de 1945, en oposición con la de Marrou de 1936, lealmente confirmada en 1949 por el mismo Marrou.

Y si se quiere remontar más allá de Cicerón, repito aquí mis advertencias de 1945, ya que no han sido contradichas. Los semitas, según A. Renan (79), no saben más que hacer suceder las proposiciones unas a otras —conservan siempre la espontaneidad del lenguaje hablado—, empleando como único artificio la cópula *et*, que para ellos hace el oficio de casi todas las conjunciones. Podríamos afirmar que tal manera de expresión era la conversación más descuidada, fijada en la escritura. ¿No es éste a veces el mérito de San Agustín? La estructura de la

(74) *Orat.*, 49.
(75) Cfr. *Étude sur le style de Saint Augustin*, pp. 180-189.
(76) *Ibid.*, p. 195.
(77) *Saint Augustin et la fin de la cult. ant.*, Retractatio, p. 670.
(78) *Ibid.*, p. 666.
(79) Cfr. Jousse, *Le style oral rythmique et mnémotecnique chez les verbomoteurs*. París, 1925, p. 61.

frase agustiniana resiste fácilmente los ímpetus del corazón. A menudo los incidentes se multiplican en razón de la creciente atención del espíritu, y de su poder para dominar una gran red de ideas en recíproca dependencia. Éste es el caso de las frases de la *Ciudad de Dios.*

Y aun cuando el Obispo de Hipona introduce los incidentes para legitimar la reposición de las ideas, el período conserva su claridad. A veces alcanza una extensión de más de dieciocho líneas, como en la encuesta sobre el origen del mal (80), o aun más, como en el éxtasis de Ostia (81), y en la refutación de la metempsicosis (82). Pero estos períodos, más cargados que otros, se dividen muy fácilmente. El análisis nos ofrece un diseño suficientemente claro. Excepcionalmente, San Agustín parece arrepentirse, si se le juzga por las tres pequeñas proposiciones que cierran el largo período de la refutación de las metempsicosis: *Quis haec audiat? Quis credat? Quis ferat?*

Las opiniones varían sobre el período latino de San Agustín. La mayor parte de dichas opiniones proviene de autores que no han leído la obra completa de San Agustín, o se han detenido en ciertas lagunas de las que no escapa ningún mortal. Así Marie Comeau pretende que el tipo de frase a que hace alusión el libro *De doctrina christiana* (83) no es el período ciceroniano. Ella no encuentra nada de periódico en San Agustín, sino un estilo cortado, formado de miembros cortos, de pequeñas frases paralelas apenas ligadas entre sí. Las frases más largas, las muy largas, según su opinión, no tienen la extensión de las frases de Cicerón (84). Comeau, cuyo estudio se limita a los *Tractatus in Joannem,* habla, sin duda, de la frase de los sermones de San Agustín, que es la menos pulida, y no de la de las *Confesiones* ni sobre todo de la de la *Ciudad de Dios.*

Regnier ha hecho las mismas observaciones mucho antes, en 1886, en relación con los *Sermones* y las encontramos completamente justas. Pero aprobamos menos el juicio global de Marie Comeau, que ha generalizado demasiado y sin pruebas para ello, sobre todo cuando leemos ciertos pasajes de las catilinarias, por ejemplo, del gran orador romano. Como en San Agustín, leemos estos miembros simétricos, con palabras del mismo radical: *Qui nisi exeunt, nisi pereunt etiam si Catilina perierit* (85); estos juegos de palabras: *Senatus haec intelligit, consul videt, hic tamen vivit: vivit? immo vero etiam in senatum venit* (86); o estos miembros cortados: *Cum scirem arma, cum secures, cum faces, cum tubas, cum signa militaria cum illam aquilam argenteam* (87). Nada se parece más a los «*kola*» de San Agustín como la siguiente construcción de Cicerón, con sus asonancias y anáforas: *Sic permulta et facienda sunt, et non facienda et mutanda et corrigenda nobis judicio aliorum* (88).

(80) *Confes.*, VII, 5, 7.
(81) *Confes.*, IX, 10, 25.
(82) *De Civ. Dei*, 12, 20.
(83) *De Doct. Christ.*, IV, 8, 11.
(84) *O. c.*, p. 16.
(85) *Catil.*, 2, 10.
(86) *Catil.*, 1, 1.
(87) *Catil.*, 2, 6.
(88) *De Offic.*, 1, 41.

Balmus, después de hacer escrito: «El estilo de la *Ciudad de Dios*, que es más rico en períodos largos y mal construídos, es mucho más pesado que el de las *Confesiones*», añade: «Baste un solo ejemplo.» Es preciso ante todo considerar, en favor de San Agustín, que el ejemplo escogido (89) es una de las raras excepciones citadas más arriba. Además, y esto como excusa para Balmus, la edición de B. Dombart que el crítico utiliza no da más que un solo período de veinticinco líneas, período que las otras ediciones, la de Moreau por ejemplo, lo resuelven en dos. El corte después de «*abstinent*» suprime mas de doce líneas de esta frase que se ha considerado demasiado larga.

Nuestro estudio de la frase de San Agustín nos permite opinar en el sentido del P. Finaert (90), que encuentra más bien raras «las frases mal construídas, difíciles de comprender». Las acumulaciones de los mismos relativos (91) no abruman el espíritu; el relativo *qui* en anáfora, señala muy claro el diseño de la frase; los miembros más bien cortos impiden el sentir la extensión de este período de veintitrés líneas, uno de los más extensos de la obra y de los más fastidiosos para el gusto moderno. Inútil buscar, con el fin de aprobar o condenar, un tipo uniforme de frase en las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*. La frase, como ya lo hemos visto, sigue el ritmo del pensamiento y del sentimiento. Por eso su movimiento es infinitamente variable.

A veces, San Agustín incorpora de tal manera la Biblia a su texto que guarda el mismo tono y continúa su frase modelada en la misma frase de la Escritura. A veces la frase adquiere el tono de diálogo y se enriquece, por ello, de un precioso elemento de vida que la hace agustiniana. Las *Confesiones* y la *Ciudad de Dios* contienen hasta frases oratorias, discursos enteros construídos sobre un plano ciceroniano que siguen los rétores del siglo IV y V. La naturaleza humana no cambia. El arte, imitado por la naturaleza, se funde con ella y permanece invariable como ella.

Hemos demostrado suficientemente, creemos sinceramente, la claridad y el movimiento de la frase agustiniana, frase que ciertos autores quieren a toda costa encontrar confusa y pesada. Nosotros no tememos perdernos en el boscaje frondoso que se nos anuncia. Con frecuencia nos veremos gratamente sorprendidos de sus atrayentes avenidas si, asiduamente, nos acostumbramos a su profundidad.

S. JOSEPH-ARTHUR, S. G. C.

Docteur en Philosophie-Docteur ès Lettres.

Ottawa.

(Trad. por Fr. José Oroz.)

(89) Cfr. *De Civ. Dei*, I, 9.
(90) Cfr. *Évolution lit. de Saint Augustin*, p. 139.
(91) Cfr. *De Civ. Dei.*, VII, 29.

Agustinismo y Escolasticismo

Por Juan ZARAGÜETA

La revista AVGVSTINVS me honra pidiéndome un artículo «sobre tema preferentemente agustiniano», y me dispongo a complacerla en cuanto a mí se me alcanza acerca de un asunto que no me es tan familiar como otros. Pero es el caso que en la *Revista de Filosofía,* números 23 y 24, me he ocupado de él a propósito de otro artículo del P. Ángel Custodio Vega, de la Universidad de El Escorial, preguntándome si hay lugar, según él preconiza, a preferir la inspiración agustiniana a la escolástica en las directrices del pensamiento filosófico actual.

Mi artículo terminaba en síntesis afirmando que «la filosofía *como concepción del mundo* encuentra una expresión más integral y adecuada en la Escolástica que en San Agustín»; pero que «la filosofía *como concepción de la vida humana* es más felizmente interpretada por San Agustín que por la Escolástica». Quisiera en estas líneas desarrollar este pensamiento, no tanto ponderando las ventajas que una u otra filosofía presenta en aquel doble enfoque del pensamiento filosófico, cuanto puntualizando cómo lo enfoca cada una con sus características peculiares, que no excluyen seguramente las de la otra, pero ponen el acento donde la otra no lo pone.

I

A) Empezando, pues, por la *concepción del Mundo,* es notoria la preferencia de la Escolástica por la que yo llamaría la «jerarquía del conocer y del ser», que se eleva gradualmente de lo inferior a lo superior.

Así, en orden al *conocer,* para la Escolástica, siguiendo a Aristóteles, el objeto primario del conocimiento humano es el ser material. Lo conoce el hombre primero por los sentidos en su realidad concreta, cuyo recuerdo se prolonga con la imaginación; luego, con la inteligencia, que no actúa en el orden conceptual, sino por abstracción física, matemática y metafísica de la realidad sentida e imaginada, extrayendo de ella las ideas puras y proyectándolas por la universalización sobre la realidad *per conversionem ad phantasmata;* y en orden a los juicios, por la inducción y deducción racio-

nativas; todo ello en un escalonamiento de especies y géneros de decreciente comprehensión y creciente extensión, hasta llegar a la idea culminante de ser.

Para el escolástico es axiomático que «nada hay en el entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos». El conocimiento de sí mismo, el *nosce teipsum,* que hace de la vida interior de la conciencia el objeto de sí mismo por reflexión, viene después, y no es al hombre tan connatural como el de las cosas materiales y sensibles. Aun lo es menos el conocimiento de lo positivamente material, cual es el alma, la naturaleza angélica y, sobre todo, Dios, a quien no conoce el hombre sino a través de las criaturas, especialmente materiales —las pruebas del movimiento, de la causalidad y del orden son preferentemente cosmológicas—, y por conceptos analógicos y de carácter negativo más que positivo. En todo este proceso cognoscitivo, la Escolástica opera por vía analítica antes que sintética, de los elementos integrantes de un objeto; y en punto al sujeto apela exclusivamente a su facultad cognoscitiva; toda ingerencia afectiva y volitiva le es extraña y hasta sospechosa de error. Su criterio es el de la evidencia objetiva, es decir, el de la auténtica exhibición o manifestación del objeto cognoscible al sujeto cognoscente; un sujeto que se limita a registrar aquella manifestación y se muestra indiferente a su contenido. El interés afectivo y el apetito de este contenido vendrán después y no adelantándose al convencimiento ni menos guiándolo. Con ser tan exigente en punto a evidencia, el escolástico medieval apenas se plantea el problema modernamente llamado «crítico del conocimiento»: no le ocurre poner en tela de juicio la existencia del mundo exterior ni duda de que sea en sí tal como nos aparece; la objetividad de todo juicio normalmente formulado es para él un postulado o cuando menos una condición patente a la simple reflexión que le pone de manifiesto, no sólo el acto de conocer, sino también su proporcionalidad con el objeto conocido.

El *mundo* que la Escolástica nos ofrece se señala también por una jerarquía ordenada de lo más imperfecto a lo más perfecto, en grados de los que cada uno de los intermedios implica los anteriores, bajo el dualismo de potencia y acto, materia y forma. Así se da el grado inferior en los seres puramente materiales, de ínfima actualidad y máxima potencialidad; cuya condición se perfecciona en los materiales vivientes, de vida vegetativa más o menos complicada. Con los animales se da ya la conciencia, que se perfecciona con el hombre.

Pero para un aristotélico y escolástico, la conciencia no es, como para un moderno, una realidad radicalmente nueva —el sujeto que se contrapone al objeto material—, sino un grado superior de actividad formal que aparece en la materia sin descomponer su jerarquía ascendente: el animal es vegetal antes de ser animal, y el

hombre es vegetal y animal antes de ser hombre; constituyen en la escala de los seres como peldaños caracterizados por una simple diferencia específica sobre el fondo genérico de lo material y van todos enfilados en la misma serie.

Esta serie culmina en Dios, que no está ya en ella, sino sobre toda ella, como Forma pura y Acto puro que es (el ángel es forma pura, pero está mezclado de potencia y contingencia), y por lo mismo la Causa primera de toda serie de criaturas suyas en su aspecto existencial y esencial como contingentes que son en cuanto a Dios, único Ser necesario y supremo, y Ser primero en el orden ontológico, aunque sea el último conocido en el orden lógico.

Por lo demás, el mundo de que se ocupa la Escolástica es un mundo tomado de la realidad, pero considerado como fuera de ella en el plano de lo ideal: para ella no hay ciencia más que de lo universal, y lo individual como tal no cuenta en filosofía: una «filosofía de la historia» es algo que no se da en el escolástico como filósofo y sólo, sí, como teólogo.

B) Seguramente, San Agustín, ante una visión del mundo como la que acabamos de perfilar, no la desaprobaría en su conjunto ni por ventura en ninguna de sus partes: si bien su jerarquía de los seres aparece simplificada en «ser, vivir y pensar». No obstante, la tónica de su propia visión contrasta sensiblemente con aquélla.

Ante todo, la única preocupación de San Agustín como tema del conocimiento se cifra en Dios y el alma. *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.* Sin duda, San Agustín no ignora el Mundo físico e incluso se interesa por él, pero únicamente en cuanto es obra de Dios y reflejo de su ser y de su Bondad. Su única aspiración se traduce en aquélla de sus *Soliloquios: Noverim Te, noverim me*: «Que te conozca a Ti y que me conozca a mí.» Adviértase que ahora no habla de conocer «al alma» en general, sino a su propia alma: es el *nosce teipsum* socrático.

A ese efecto, San Agustín se vale de lo que hoy se llama «introspección» y de tiempos atrás «reflexión», de la que nos ofrece tan prodigiosas muestras en las *Confesiones*. No se trata, seguramente, de la simple reflexión «fenomenológica» hoy en boga, limitada a la fría actitud de un «espectador» de su propia conciencia, sino que a la par que la contempla, la explica buceando en sus senos más recónditos, y la hace objeto de ardorosos juicios estimativos de sus altibajos de grandezas y miserias. San Agustín no vacila en asomarse a la enfermiza postura de los escépticos de su tiempo, los «académicos», que vacilaban ante la afirmación del mundo exterior y aun ante toda afirmación, escarmentados por el triste legado de las decepciones humanas: *si fallor, sum,* les objetaba San Agustín anticipándose a Descartes, abroquelado en el inconmovible castillo de su vida interior, ante la realidad incontrastable de los hechos de

conciencia, incluso de la conciencia de su propio error y su propia duda.

Para salir de ella y encontrar la verdad, San Agustín le aconseja al tentado de escepticismo el afán de buscarla fuera de sí: *noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas*: «no quieras mirar hacia fuera; vuélvete a ti mismo; porque la verdad se da en el interior del hombre». Hasta cuando la aprende de otro hombre —nos dice en *De magistro*— no acepta el discípulo su doctrina sino «en cuanto es la misma que interiormente la enseña la verdad». Esta apelación a la vida interior es la característica del pensamiento de San Agustín en su anhelante búsqueda de la verdad. En ella descubre sin duda una actividad sensorial, perceptiva y apetitiva de las cosas exteriores y materiales; pero descubre también y sobre todo una actividad intelectual y volitiva: la intelectual señalada por rasgos de necesidad, universalidad y eternidad intuitivamente captadas y que por lo mismo no puede ser sino reflejo de Dios, y la volitiva por un incesante «más allá» en la prosecución del Bien hasta terminar asimismo en Dios, la aspiración al cual nos inicia también a su conocimiento.

Dios nos aparece así, en la perspectiva de la «vida interior» de San Agustín, más que como Creador o Causa eficiente del mundo, y sin dejar de serlo, como la primera Verdad iluminativa de la vida cognoscitiva del hombre, y la Suma Bondad capaz de satisfacer las ansias de su voluntad; porque «nos hiciste, Señor, para Vos, y nuestro corazón se halla desasosegado e inquieto hasta que descanse en Vos».

En general, la concepción que se hace San Agustín de la vida interior no va por facultades sueltas, sino que es eminentemente sintética; la Verdad es buscada en consonancia con la Belleza y con la Bondad y hay que ir a ella con toda el alma; su búsqueda empieza con un proceso de iluminación, sigue con el de purificación moral y termina con el amor, que es para San Agustín el centro de gravedad y polo de atracción del alma: *pondus meum, amor meus; eo feror quocumque feror.*

Con ser todo este proceso al parecer exclusivamente individualista y hasta de la propia individualidad, San Agustín no es extraño a su dimensión social y a su perspectiva histórica: su *Ciudad de Dios* viene a ser un ensayo —uno de los primeros ensayos— de filosofía de la Historia, interpretada también teocéntricamente, a la luz de la Revelación cristiana más que de la pura razón, y en su aspecto religioso más que en los aspectos de la vida natural profana.

Para resumir todo lo dicho en dos palabras, y sin exclusivismos de ninguna clase, pudiéramos decir que la concepción del Mundo de la Escolástica se señala por su *cosmocentrismo* y la de San Agustín *por su antropocentrismo* y *teo-centrismo.*

II

Veamos ahora las características de la *concepción de la vida* que se dan respectivamente en la Escolástica y en San Agustín. Para resumirlas, yo diría que la de la Escolástica se halla centrada en la idea de Espacio y la de San Agustín en la de Tiempo.

A) Para la Escolástica, el rasgo saliente de la vida es el de la *inmanencia*. Supone un medio «interior» y vital y otro «exterior» o físico (y aun social) —diríamos en términos modernos— y hace consistir la vida en un intercambio incesante de lo exterior a lo interior —que lo asimila— y de lo interior a lo exterior de lo desasimilado. Este proceso se da estrictamente en la vida vegetativa, dentro del ámbito de la pura materialidad, pero analógicamente y con mucha más perfección en el orden de la vida consciente. Aquí la penetración de lo exterior a lo interior es puramente intencional: en la sensación no se capta como en la alimentación la realidad material de lo sentido, sino únicamente su forma, que por lo mismo es conocida. La ulterior evolución de las formas sensibles en la imaginación y su elaboración abstractiva por la inteligencia no altera su condición primitiva de «forma sin materia». Si el conocimiento interioriza las formas sensibles, el apetito pretende exteriorizarlas o realizarlas en el medio exterior conforme a un prototipo ideado interiormente.

Ahora bien, en todo este proceso se da cierta *autonomía* o iniciativa del ser viviente, pero sólo como reacción sobre el mundo exterior, del que parte la excitación vital: la «inmanencia» de la vida es imperfecta, si bien va creciendo a medida que se progresa en la escala de los seres vivientes; es menor en los vegetales que en los animales, y en los irracionales que en los racionales; en el hombre como tal, o sea en el ápice de sus facultades cognoscitivo-volitivas, llega ya a la libertad. La condición de toda causalidad creada aunque sea viviente es la heteromoción, o sea el ser un agente movido pacientemente por otro, incluso para que reaccione sobre él. En cambio, tratándose de Dios, la cosa cambia: no estando Él sujeto a causa alguna, sino siendo la causa de todo, su autonomía e inmanencia vital son perfectas: Dios es la Vida subsistente por sí y para sí; la Vida por antonomasia.

B) Sin desconocer ninguno de estos puntos de vista en orden a la vida, San Agustín tiene el suyo tocante a la vida mental humana, que es para él la capital, y es el hacer del Tiempo el eje de la misma.

San Agustín inicia su consideración del Tiempo con una sutil paradoja, la de afirmar que, siendo tres los tiempos del tiempo —el presente, el pretérito y el futuro—, «sólo existe el presente por no existir los otros dos», a menos que se den en algún lugar oculto por donde el futuro se haga presente o en donde el presente se haga

pretérito. Pero si, como parece evidente, el pretérito ya no es y el futuro todavía no es, ¿cómo son objeto de narración los hechos pasados y de predicción los futuros? Es indudable que uno y otro se dan en el presente, por donde cabe decir que hay tres presentes, uno, de las cosas presentes; otro, de las cosas pasadas (la memoria), y otro, de las cosas futuras (la expectación o premeditación). Todo el tiempo, pues, se da para San Agustín en el alma, o sea en la conciencia. «Ella espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por lo que atiende a aquello que recuerda.» Aparte de estas tres perspectivas de la «conciencia» de la sucesión (que llamaríamos prospección del futuro y retrospección del pasado en la perspectiva del presente), San Agustín no desconoce lo que pudiéramos llamar «sucesión de la conciencia», en la cual el presente se halla a la vez saturado del pasado con el hábito y preñado virtualmente del porvenir. Según eso, la *permanencia* sería la característica de la vida en San Agustín, como la *inmanencia* lo es para los escolásticos.

Pero ese pasado y ese futuro en sí inexistentes y sin embargo registrables por la conciencia, ¿dónde se miden y se aprecian? En el alma, contesta rotundamente San Agustín. «El tiempo —nos dice San Agustín en el cap. 21 del libro XI de sus *Confesiones*— es una «extensión de la misma alma», y en el cap. 29 del mismo libro lo llama más propiamente una «distensión», esto es, una «tensión de ánimo» de cierta flexibilidad, cuyas dilataciones y contracciones constituyen las vicisitudes del tiempo.

Ahora bien, al filo de ese tiempo o tensión del alma que se distiende hacia el pasado y hacia el porvenir, discurre para San Agustín todo el proceso de la vida mental humana.

El *presente* se nos da en las sensaciones y en las imágenes; las primeras acusan la presencialidad incluso espacial en el sentido más estricto de esta palabra; las segundas surgen en nosotros en virtud de una «ocurrencia» que no está a nuestra disposición, y aun se refieren a objetos especialmente «ausentes». Pero otras veces se refieren a hechos u objetos dados en el pasado y reconocidos o recordados en la memoria, y otras a hechos u objetos inéditos, pero de realización previsible aunque independiente de nosotros, o bien dependiente de nuestra voluntad, y por lo mismo constitutivos del horizonte de nuestra vida moral.

Con este presente temporal y con sus perspectivas retrospectiva y prospectiva, que se brindan respectivamente a nuestra memoria y a nuestra voluntad, contrasta el presente que llama San Agustín de eternidad, sin vicisitudes de pasado ni de futuro, que es el presente del Ser Divino, y que se refleja también en las verdades ideales captadas por la inteligencia anímica. De esa manera, entre la eternidad de Dios y la temporalidad vital del alma se inserta la proyección de lo eterno en lo temporal, de Dios en el alma, que es el alumbra-

miento intelectual, en el curso de la vida, de las verdades eternas, por las que columbra la Verdad primera y anhela el Bien sumo, que es Dios. Por eso cabe decir que, en concepto de San Agustín, el Tiempo es para el hombre como el eje en cuyo torno gira toda la vida mental. Su clasificación de las facultades anímicas en memoria, entendimiento y voluntad contrasta con la Escolástica en vegetativa y locomotiva, sensitiva e intelectual, cognoscitiva y apetitiva, como el Tiempo que inspira la primera contrasta con el Espacio en que se da la segunda, sin perjuicio de reconocer que el Tiempo y el Espacio se hallan también hasta cierto punto implicados entre sí, como se reduplican las facultades que en uno y en otro funcionan.

Juan ZARAGÜETA.

Catedrático jubilado de la Universidad.

Madrid.

La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios

Por Francisco Sevilla Benito

I

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

¿Qué es lo que le pasa al hombre, que, a sus exigencias vitales, a su misma esencia, la siente acompañada de un matiz trágico y contradictorio, capaz de anular y de hacer desconocidos en muchos momentos tales sentimientos? ¿Cómo se comporta el hombre en cuanto al desenvolvimiento vital íntegro que nos muestran sus manifestaciones y qué lleva dentro de sí este ser que le hace sentir tantas congojas a Don Miguel de Unamuno? Por lo pronto es un ser enfermo. En su opinión la razón surgió en el hombre en el momento en que se ha sentido como un ser deficiente (1). ¿Cuál es el afán primordial del hombre? El saber. Y éste es su pecado. Porque este saber, apetencia de enfermedad, ansia de ciencia por la ciencia, no tiene nada que ver con la necesidad de conocimientos para la vida, exigidos por la naturaleza misma, que compartimos con los demás animales, expresión de un instinto vital primario, que es la conservación del individuo y, consecuentemente, todo lo contrario de una tara fisiológica.

Efectivamente, según Unamuno, «es lo averiguado y cierto que en

---

(1) «El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres deben de considerar como un pobre animal enfermo al hombre...

«Si eso de la salud no fuera una categoría abstracta, algo que en rigor no se da, podríamos decir que un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. Irracional por falta de enfermedad alguna que encendiera su razón. Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo...» M. de Unamuno. *El S. T. de la V. en los HH. y en los PP.* EE. II, págs. 672 y 673. C. Aguilar. Madrid.

Es preciso hacer notar que esta ocasional imagen literaria de Unamuno, en la que supone enfermo al hombre por el hecho de hallarse dotado de razón, no es privativa suya y en múltiples ocasiones ha hecho mella en el pensamiento de filósofos e intelectuales. Si es el afán de saber motivado por una deficiencia de conocimiento y ansiamos superar dicho defecto, el sentido de enfermedad se nos revela en nuestra insatisfacción. Los animales, en su orden vital, sin esta preocupación, gozan de salud perfecta. Diez años después de haber esbozado Unamuno esta figura literaria, Teodoro Lessing, desde un punto de vista doctrinal y no ya retórico, como nuestro autor, sienta la teoría de que el hombre es un animal enfermo. V.: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen.* T. Lessing. 1922.

el orden aparencial de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo» (2). Y la famosa definición de Spinoza que ponía la esencia de las cosas en el empeño de perseverar indefinidamente en su propio ser, exige al ente cognoscente que use de estos medios de que dispone para realizar su afán natural. Esta necesidad y el instinto que la sirve han hecho que en el hombre surjan los órganos del conocimiento que necesita para poder satisfacer del modo debido sus apetencias. De este modo el viviente que lucha por conservar su vida, mediante los órganos correspondientes, recoge del mundo exterior lo que le es por naturaleza necesario Hasta el punto de que los sentidos mismos eliminan de la realidad objetiva todo lo que sea innocuo para nuestra conservación. Y luego, los parásitos pierden el uso de los sentidos, porque les dan resuelta la labor de éstos los animales a que viven adheridos, de la misma manera que en la vida de los hombres las deficiencias de unos son suplidas gracias a la ayuda que les prestan los que con ellos conviven. Si no fuera así, su vida se aniquilaría inmediatamente. De este modo, «del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente» (3).

Esta facultad de selección por la cual conocemos lo que nos hace falta y despreciamos por naturaleza muchísimas otras realidades que están enfrente de nosotros, pero que ignoramos, es el germen de lo que, después, en un estadio superior, será la facultad creativa. Cuando Unamuno dice que el hombre crea sus objetos, está obrando conforme a su gnoseología: Dios, v. g., exigido por nuestra naturaleza, es descubierto por el instinto correspondiente.

Nuestro conocer sensible es exigencia vital. Mas esta necesidad, una vez satisfecha, degenera. Obra con exceso, sobrepasa sus funciones fundamentales y se hipertrofia. Este exceso es la enfermedad. Primariamente, y Unamuno reconoce la grosería de la frase, pero ello no es óbice para que sea exacta, el cerebro depende del estómago; después, satisfecha la necesidad, se alza sobre ella el afán de saber por el saber mismo, la mera curiosidad. De este modo, cuando la conciencia quiere independizarse, se encuentra con un lastre del que no puede desasirse: su origen. Y esto hace que la ciencia, por mucho que quiera teorizar, esté siempre al servicio de los instintos primarios, que la obligan desde lo más hondo de la naturaleza humana.

El hombre se nos da como miembro de una sociedad. El individuo aislado es inconcebible. Y del mismo modo que el individuo, por naturaleza, se empeña en conservarse y permanecer, también tiene el instinto de perpetuarse y, gracias a él, se mantiene en sociedad. Unamuno dice claramente que la sociedad se mantiene por el instinto de perpetuación y nos enseña que de ella brota la razón (4). Esta, que es el

(2) M. DE UNAMUNO, ídem, pág. 673.
(3) Idem, pág. 676.
(4) «Y si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación de aquél. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón.» Idem, pág. 676.

conocimiento reflejo y discursivo, la facultad del conocer por el conocer mismo, la diferencial del hombre, tiene su origen en la sociedad. Cuando el hombre, animal enfermo, necesitó comunicarse con sus semejantes, habló. Forjó ideas al necesitar comunicarlas. Pensó, al hacer esfuerzos por relacionarse: «La palabra es la inteligencia» (5). La razón es, pues, un producto de la sociedad.

Pero... ¿qué es la razón y, sobre todo, qué función ejerce? Está enfrente del instinto de perpetuación en todo momento. Es enemiga de la vida. Con palabras del mismo Unamuno: «Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra» (6). El papel de la razón es, solamente, poner en concordancia, hacer que entren en relación todos aquellos elementos que nos son necesarios para la vida. Y nada más. Su función creadora es nula. No puede captar las esencias íntimas de las cosas. Se reduce a hacer meras combinaciones formales. Por eso el ideal del racionalista son las matemáticas. La inteligencia tiene como misión fijar en esquemas la realidad viviente que apresa. Pero, al apoderarse de ella, la mata. Esto es, la vida se le ha escapado para quedarse sólo con la envoltura vacía de unas fórmulas. Por eso la vida y la razón son antípodas y al intentar compararlas nos encontramos con que son contradictorias. Ahora bien, el hombre, que es sociable y, por tanto, habla y razona por naturaleza, no puede prescindir de la función de la lógica, ya que sus sentimientos debe mostrarlos, comunicarlos y exponerlos. Y mientras la lógica cumpla con esta misión está en su papel Lo que no puede hacer es invadir el mundo de la vida e intentar justificarlo, probarlo, coincidir con él, ya que sus funciones son totalmente distintas. De aquí que, cuando transciende el mundo de lo relacional, opere en el vacío y sus afirmaciones adolezcan del vicio de incurrir en peticiones de principio. Al servicio de aquello que es exigido por las necesidades del sentimiento no se puede poner, en manera alguna, lo que sólo tiene por misión expresar, comunicar, mostrar, pero no descubrir. La razón no sólo no puede dar una satisfacción a las necesidades del sentimiento, puesto que las ignora, sino que aquéllas se desenvuelven en un ámbito totalmente distinto del suyo. Lo que se pone como objeto de la razón es solamente el mundo de lo fenoménico, de lo contingente, y las esencias son inabordables para ella. El análisis de la razón, confirma el mismo Unamuno, le ha llevado a ella misma a dudar de su propia validez. De este modo «el absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón raciocinante» (7).

La razón no puede llegar a abismarse en el mundo profundo de la vida y conocerlo, porque ésta es fluyente y su sentido auténtico, su ser

(5) Idem, pág. 672.
(6) Idem, pág. 737.
(7) Idem, pág. 751.

real, se le escurre y pierde cuando en la mente lo fija mediante los conceptos. La razón universaliza, mata, forja conceptos. La vida es fluyente, singular, inaprensible. Pero hemos de convenir en una cosa: que la razón nos es necesaria para expresar nuestros mismos sentimientos vitales. En consecuencia, es innegable su misión de servicio y, al ser contradictoria, en su esencia, con el mundo afectivo y sentimental, surge la lucha entre las dos facultades.

Y ahora, después de haber mostrado los orígenes y modo de ser de la razón por el hecho comunitario del hombre, vamos a seguir con el instinto de perpetuación. Como individuo el hombre se servía del instinto de conservación. Por él satisfacía las exigencias naturales, perfiladas en la definición de Spinoza, de permanecer en su ser (8). Frente a él estaba el mundo y elegía, por el conocimiento, mediante los órganos adecuados, lo que le convenía. En último término, se creaba su mundo. Pero el individuo es social. En soledad es inconcebible. Y la sociedad se conserva por el otro instinto, ínsito en el hombre, que es el afán de perpetuación. Por él se mantiene la especie. Lo que son los hombres en sociedad se debe a esta forma fisiológica que es el amor sexual. Sin embargo, la sociedad no son sólo hombres que conviven de un modo gregario, ni el amor es sólo motivación fisiológica. La convivencia y el amor engendran productos más altos y cada uno de ellos comprende una escala de valores de los que los expuestos son sólo los primarios y más groseros. He aquí la afirmación de Unamuno: «Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible, los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. Y ¿por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se las concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquéllas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?» (9). De la misma manera que el individuo, como tal, es un complejo de órganos, de los cuales cada uno percibe lo que le es propio, ignorando lo que es específico de los demás, así, el individuo, si no viviera en sociedad, ignoraría muchas cosas, porque hay sentidos que no tendría a no ser por ella. El sentido social, consecuencia del amor, nos descubre estas nuevas realidades. Ocurre, sin embargo, que, del mismo modo que los parásitos corporales no tienen mundo sensible, porque carecen de órganos para recibirlo (lo cual es igual que decir para crearlo) ya que todo se les da hecho, hay individuos que no perciben, merced al instinto de perpetuación, el mundo ideal. Y todo porque el ambiente de este mundo, en el que se desenvuelven, no lo crean (no lo perciben) a pesar de vivir

(8) «La proposición sexta de la parte III de su *Etica*, dice: Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur; es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser.» Idem, pág. 658.

(9) Idem, pág. 677.

inmersos en él. Ello es, simplemente, debido a que la sociedad fija la canónica vital de todos los hombres que la componen, merced a que ha habido individuos que percibieron estas realidades que presiden su desenvolvimiento. Viven y se alimentan de estas verdades ignorándolas.

Unamuno reconoce que su teoría del conocimiento no es algo que responda de un modo riguroso al concepto de verdad objetiva. Dice que es una metáfora, y, aun más, que su intento es discurrir a través de ellas. Pero es que la realidad no puede buscarse, en manera alguna, sino mediante dichas formas de conocimiento. La metáfora nos lleva a la verdad y no hay otro camino para llegar a ella. Porque el sentido social de que venimos hablando y que nos hace estos descubrimientos es la imaginación. De este modo, y esto ha de quedar claro para justificar más adelante el valor cognoscitivo del mundo social, si éste obra caprichosa y metafóricamente, ¿qué valor van a tener los sentidos que se comportan de idéntica manera y, sobre todo, la razón que procede de él? Porque ya dijimos más arriba que la razón, secuencia inmediata y necesaria del lenguaje, procede de la sociedad. Por tanto, procediendo el mundo ideal y el de la razón de la misma fuente, tienen, en cuanto a sus creaciones, idéntico valor (10). Pero tendrá más fuerza, sin duda, y más valor el mundo hijo del amor que el de la razón, toda vez que aquél es un conocimiento adquirido al desenvolverse normalmente el individuo, mientras éste es resultado de un defecto consecuente al desenvolvimiento humano.

Por eso en su ensayo *La Ideocracia* contrapone de esta manera ambas facultades: «¡Ah! si, sacudiéndonos todos de la letal tiranía de las ideas, viviésemos de fe, de verdadera fe, de fe viva.

»Yo creo que así como el odio al pecado está en razón inversa al odio al pecador, y que cuanto más se aborrece el delito más piedad y amorosa ocupación hacia el delincuente se experimenta, así también cuanto menos respeto tengamos a las ideas y en menos las sobreestimemos, más respeto rendiremos al hombre, estimándole en más...

»...La verdad puede más que la razón, dijo Sófocles, y la verdad es amor y vida en la realidad de los espíritus, y no mera razón de congruencia lógica entre las ideas. Unción y no dialéctica es lo que nos vivificará.

»Cuando reine el espíritu se le someterá la idea y no ya por el conocimiento ideal, sino por el amor espiritual comunicarán entre sí las criaturas» (11).

No ceja Don Miguel en lo que pudiéramos llamar afán exhaustivo en busca de las raíces del comportamiento íntegro del hombre y con-

(10) «No se me oculta tampoco que podrá decírseme que todo esto de que el hombre crea el mundo sensible, y el amor el ideal, todo lo de las células ciegas del odio y las sordas de la vista, lo de los parásitos espirituales, etc., son metáforas. Así es, y no pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas. Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. De la fantasía brota la razón. Y si se toma a aquélla como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho y en todo caso también los sentidos y la razón yerran.» Idem, páginas 678-79.

(11) M. DE UNAMUNO, *La Ideocracia*. EE. I, págs. 255-6-7.

cluye que la filosofía no es teoría. Siendo el filósofo un hombre de carne y hueso no puede prescindir en su afán investigador de la propia naturaleza y filosofa con todo su ser. Hay razón, pero también voluntad, sentimiento, carne y hueso. En suma: «Filosofa el hombre» (12). Siempre, en toda actitud inicial ante lo que nos rodea, hay un propósito. Toda filosofía, por ser humana, apunta a un fin. La ciencia, como tal, no tiene razón de ser alguna si en un futuro más o menos lejano se anula definitivamente y toda la grandeza de su ser actual queda reducida a la nada. La teoría, la obra de la razón, se asienta en la conciencia y el día en que ésta desaparezca se vendrá abajo, quedando todo sumido en la total nihilidad. Más urgente, e, innegablemente, mucho más filosófico, es preguntarse por la naturaleza del alma humana, de la que depende todo el porvenir de toda la especie.

Así pues, antes que la ciencia, e inmediatamente de haber asegurado las necesidades vitales inferiores, el hombre se pregunta por su origen y su destino.

Ahora bien, dice Unamuno, en estas preguntas hay un propósito, un afán inquisitivo, no de causas originales, sino finales. La razón de todo ello es que el hombre, cuyo instinto de perpetuación le hace desear ardientemente la vida inacabable, quiere conocer su destino final. Unamuno se exacerba contra los intelectualistas que profesan el conocer por el conocimiento puro, y, frente a estas cuestiones que muchos dan de lado porque las consideran irresolubles, concluye: «A vivir siempre, no a conocer siempre... Porque vivir es una cosa y conocer otra, y, como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podemos decir que todo lo vital es antirracional y todo lo racional antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida» (13).

La vida adquiere este matiz dramático porque luchan en igualdad de fuerzas, al menos de un modo aparente, las exigencias del entendimiento (¡lo que puede la radical enfermedad constitutiva del hombre!) y las del sentimiento. Y aquí vuelve a resonar otra vez el eco de Spinoza: «Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano?, ¿y no será, por tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos pervertidos por el intelectualismo no lo reconozcan?» (14).

Esta es una de las respuestas proemiales de Unamuno: «Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. Veremos cómo la solución a este íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia

(12) *El S. T. de la V. en los HH. y en los PP.* EE. II, pág. 679.
(13) Idem, pág. 684.
(14) Idem, pág. 686.

desesperada de solucionarlo, es la que tiñe todo el resto de la filosofía. Hasta debajo del llamado problema del conocimiento no hay sino el afecto ese humano, como debajo de la inquisición del porqué de la causa no hay sino la rebusca del para qué, de la finalidad. Todo lo demás es o engañarse o querer engañar a los demás. Y querer engañar a los demás para engañarse a sí mismo.

«Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida» (15).

Según que los hombres estén dominados en su proyección vital por la razón o por el sentimiento, se dejarán arrastrar en su ideología por la potencia correspondiente. De este modo los hombres serán intelectuales o espirituales. En su ensayo *Intelectualidad y Espiritualidad,* Unamuno expresa su pensamiento con una claridad meridiana y toma como punto de apoyo la clasificación de los hombres según San Pablo, en la primera epístola a los Corintios, en carnales, psíquicos y espirituales. No es que recoja el sentido del apóstol, sino solamente la clasificación, para después darle la interpretación consecuente con su manera de pensar: «y vió siempre en la psique la potencia intelectual ligada a las necesidades de la presente vida terrenal, la esclava de la lógica educada y adiestrada en las luchas por la vida, el conocimiento corriente, vulgar y ordinario, necesario para poder vivir, conocimiento de que se desarrolla la ciencia. Y nunca pudo por menos que entender por hombres psíquicos a los intelectuales, a los hombres de sentido común y de lógica, que encadenan sus ideas por las asociaciones que el mundo exterior y visible les sugiere; a los hombres razonables, que aprenden su oficio y lo ejercitan...

»El psíquico es un intelectual, de intelecto chico o grande, pero un intelectual al cabo.

»Y por último vienen los espirituales, los soñadores, los que llaman aquellos con desdén místicos, los que no toleran la tiranía de la ciencia ni aun de la lógica, los que creen que hay otro mundo dentro del nuestro y dormidas potencias misteriosas en el seno de nuestro espíritu, los que discurren con el corazón y aun muchos que no discurren» (16).

Unamuno se queda con los espirituales, a los que ensalza y alaba constantemente como hombres auténticos, frente a los seguidores del intelecto. El citado ensayo es una glosa de la citada frase: «Hay en los cielos y en la tierra, Horacio, más que lo que sueña tu filosofía», y apostilla del siguiente modo: «Palabras del espiritual Hamlet al intelectual Horacio en el acto I, escena V, del Hamlet de Shakespeare» (17).

Así, frente al intelectual, en todo momento, Unamuno, poniéndose en la línea de los espirituales, referente al problema de Dios, deduce de este versículo de San Pablo: «Nadie conoció lo de Dios sino el Espíritu de Dios» que la razón es totalmente inepta para llegar a El y discutirlo. Según esto, los hombres razonadores, al tratar de Dios, ya lo nieguen, ya lo afirmen, no hacen sino jugar con falsas ideas en el

(15) Idem, págs. 686-7.
(16) M. DE UNAMUNO, *Intelectualidad y Espiritualidad.* EE. I, págs. 519-20.
(17) Idem, pág. 511.

vacío, mientras que este tema es propio exclusivamente de los que viven alimentados por el espíritu (18).

En el mismo contenido abunda el ensayo *Sobre la filosofía española,* donde, después de debelar contra la lógica, a la que califica de servidora de la razón, afirmando que, conforme a su función, por su uso sólo llega a la conciencia de aquello que necesitamos para vivir o sostener la vida, manifiesta que hay un mundo oculto de realidades, hoy desconocidas porque su conocimiento no nos vale para sostener y acrecentar la vida actual (19). Para descubrirlas hay otros medios ajenos a la razón que están dentro del hombre mismo como ya afirma San Agustín: «In interiore homine habitat veritas», «dentro del hombre se halla la verdad». Y ésta se encuentra por el camino interno del sentimiento. Porque «si lo que llamamos instinto de conservación, la necesidad de vivir, es lo que ha regido la economía de nuestro conocimiento y nuestra conciencia, dotándonos de aquellos medios y modos de conocer para mejor asegurar la vida y hacernos más aptos en la lucha por conservarla, a la vez que excluyendo los que a tal fin no conduzcan, el instinto de perpetuación, la necesidad de sobrevivir, puede provocar el desarrollo de gérmenes espirituales o, mejor dicho, la irrupción en la conciencia de todo un fondo subconsciente, que por falta de uso dormita allí» (20).

Dios, en la ideología de Unamuno, es algo muy tardío en el descubrimiento. Esta verdad acuciante se nos muestra por unos caminos que han de ser recorridos en su totalidad si queremos desvelar su pensamiento de un modo completo. La exposición de su teoría del conocimiento es requisito indispensable para nuestro propósito porque ya dice él, firmemente convencido de su posición, hablando del instinto de perpetuación: «Y hemos de ver que es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social» (21).

---

(18) Volvió a coger las Epístolas de Pablo de Tarso y releyó los tantas veces leídos versillos. «Nadie conoció lo de Dios, sino el Espíritu de Dios.» Y se dijo: «Inútil querer conocer lo de Dios por razonamientos didácticos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima, porque riñen el theos y la logía; no sirven raciocinios para llegar a Dios.» Y recordó a Kant y su trituración de las supuestas pruebas lógicas de la existencia de Dios, y cómo había caído en su espíritu todo ese andamiaje de una creencia metalógica, espiritual y no intelectual, neumática y no psíquica. La prueba ontológica, la cosmológica, la metafísica, la ética, todas se habían derrumbado en un tiempo en su mente, y con ellas aquel Dios de la razón. Todo aquel racionalismo teológico se había venido a tierra en su espíritu con estrépito interior, aunque no transcendiera, destrozando no pocas flores del alma en su derrumbe y cubriendo el suelo de estériles escombros. Sacudidas cordiales, terremotos del espíritu lo descombraron, y surgió en él por otro modo, por modo que los intelectuales no conocen, una fe que venía del Espíritu de Dios. Porque nadie conoció lo de Dios sino el Espíritu de Dios.» Idem, págs. 521-2.

(19) M. de Unamuno, *Sobre la Filosofía española.* EE. I, págs. 545-59.

(20) Idem, 553.

(21) M. de Unamuno, *El S. T. de la V. en los HH. y en los PP.* EE. II, página 679. C. Aguilar. Madrid.

II

EL DESCUBRIMIENTO DE DIOS

¿Y qué es lo que hace que en Unamuno cobren fuerza sus afirmaciones vitales frente a los ataques de la razón? Volvamos al instinto de perpetuación, raíz y causa, esencia misma del amor.

El amor es deseo y en el grado ínfimo de la escala del sentimiento amoroso se halla el amor sexual por el que el hombre se perpetúa sobre la tierra. Pero el amor que a nosotros nos interesa, el instinto auténtico por el que anhelamos perpetuarnos, no es este amor grosero y primario que lleva en sus entrañas la destrucción y la muerte, sino el amor espiritual, nacido del dolor, sublimación exquisita a la que se llega por la muerte del amor carnal. Cuando éste, con el goce, llega a su término, y se engendra en el corazón de los vivientes el sentido del dolor, que lleva al conocimiento mutuo y a compartir en común las penas, surge la compasión o padecer recíproco y la comunicación de las almas. Todo hombre desea que se le ame y quiere que el mundo todo sea partícipe de sus penas y dolores.

Este amor que se ha desligado por completo del fondo material de que nació y que, después de haber entrado en sí, ha encontrado la común nihilidad y miseria que comportan los humanos compadece a todos los hombres al sentirlos partícipes de iguales e idénticos destinos (22). De esto nace la compasión hacia uno mismo porque se descubre deficiente y en precario, sin alcanzar la deseada infinitud y eternidad. Por ello entrando dentro de sí mismo, le abruma la vida y compadece a todo lo que existe.

El amor universal a todas las cosas comienza porque las sentimos en nuestra misma conciencia como algo semejante a nosotros, sufriendo también y padeciendo la desesperación de su fugacidad. Y así nos percatamos, al atribuirle conciencia a toda la realidad (al verla semejante a nosotros la hemos personalizado) de que el mundo es fundamentalmente dolor. Porque, como dice el mismo Unamuno: «Conciencia, consciencia, conocimiento participado, es consentimiento, y consentir es compadecer» (23). Así, del amor a las cosas, de haber entrado en lo íntimo de ellas gracias al instinto de perpetuación, que busca en las mismas idénticas ansias y afanes de permanencia, nuestro amor pasa a personalizar y amarlo todo, y descubre también que la inmensa realidad, todo el Universo, tiene una conciencia. El propio afán de permanencia ha descubierto una conciencia suprema, eterna, que sufre también su propia miseria, como la conciencia humana. Y esta conciencia infinita y eterna es la Divinidad (24).

(22) «Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadece más ama. Los hombre encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron.» Idem, pág. 781.

(23) Idem, pág. 783.

(24) La doctrina unamuniana del amor universal a todas las cosas que estamos exponiendo y su justificación por Dios, en último término, al par que la necesidad de Este, guarda estrecho parentesco e íntima relación con los puntos de vista posteriormente expuestos por Max Scheler sobre el amor acosmí-

El hombre, por el dolor, ha descubierto su propia conciencia. El sentirnos limitados por todo lo que nos rodea nos hizo sabedores de nuestra distinción y diferenciación. Porque, cuando nos vemos ajenos a los otros, nos percatamos de nosotros mismos y el dolor nos hace entrar en nuestro interior, ya que, cuando se sufre, uno se olvida de su propio ser y se entrega a lo que es causa de su gozo. Así el sufrimiento nos lleva al conocimiento de la propia personalidad. Es decir, hemos surgido, nos hemos conocido por el dolor. El instinto de perpetuación, el amor doloroso, ha rebasado el mundo sensible de lo fenoménico y racional para calar dentro de la propia esencia y conocernos a nosotros mismos. El sentido de nuestra existencia, como cosa, se nos ha revelado por el amor. Y de nosotros mismos hemos pasado a todo lo demás. Y hemos visto cómo todas las cosas se afanan en su ansia de personalidad (25).

De este modo, en las raíces esenciales del instinto amoroso, que nos lleva a descubrir el mundo ideal, de la misma manera que el instinto de conservación nos llevó al encuentro del mundo sensible, se halla, como constitutivo primero, la compasión; y el hombre, al entrar en sí mismo, se encuentra con su radical insuficiencia. «El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico. Cuando alboreó con Tales de Mileto el racionalismo, dejó este filósofo al Océano y Tetis, dioses y padres de los dioses, para poner al agua como principio de las cosas; pero esta agua era un dios disfrazado. Debajo de la Naturaleza, φύσις, y del mundo, κόσμος, palpitaban creaciones míticas, antropomórficas. La lengua misma lo llevaba consigo. Sócrates distinguía en los fenómenos, según Jenofonte nos cuenta (*Memorabilia,* i, I, 6-9), aquellos alcances del estudio humano y aquellos otros que se han reservado los dioses, y execraba de que Anaxágoras quisiera explicarlo todo racionalmente. Hipócrates, su coetáneo, estimaba ser divinas las enfermedades todas, y Platón creía que el sol y las estrellas son dioses animados, con sus almas (*Phileb,* c. 16, Leyes X), y sólo permitía la investigación astronómica hasta que no se blasfemara contra esos dioses...»

«Y el concepto de Dios, siempre redivivo, pues brota del eterno sentimiento de Dios en el hombre, ¿qué es sino la eterna protesta de la vida contra la razón, el nunca vencido instinto de personalización? ¿Y qué es la noción misma de sustancia sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad o la conciencia? Porque la conciencia, aun

---

tico a Dios, etc. (Vid. *Esencia y formas de la Simpatía,* págs. 111-33. Ed. Losada. Buenos Aires.) Sin que ello quiera decir que haya identificación de pensamiento en lo que respecta al supuesto panteísmo de ambos autores. (Vid. mi artículo «La Esencia de Dios en D. Miguel de Unamuno». AVGVSTINVS. I, 1 (1956), pp. 92-94.

(25) «Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en el que el sentirse se identifica con el ser, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose.» M. DE UNAMUNO, *El S. T. de la V. en los HH. y en los PP.* EE. II, págs. 785-86. C. Aguilar. Madrid.

antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir» (26).

Unamuno, vitalista furibundo, arremete contra el racionalismo y dice que constantemente la historia nos está demostrando la lucha de la vida por afirmarse. Hasta el propio lenguaje, por el que expresamos nuestros íntimos sentimientos, es mítico y antropomórfico: «Esa animación, esa personificación, va entrañada en nuestro mismo conocer.» «¿Quién llueve? ¿Quién truena?», pregunta el viejo Estrepsíades a Sócrates en *Las Nubes*, de Aristófanes, y el filósofo le contesta: «No Zeus, sino las nubes.» Y Estrepsíades: «¿Pero quién sino Zeus las obliga a marchar?», a lo que Sócrates: «Nada de eso, sino el torbellino etéreo.» «¿El Torbellino? —agrega Estrepsíades—; no lo sabía... No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora.» Y sigue el pobre viejo personificando y animando al Torbellino; que reina ahora como un rey no sin conciencia de su realeza. Y todos al pasar de un Zeus cualquiera a un cualquier Torbellino, de Dios a la materia, verbigracia, hacemos lo mismo...»

«El hombre no se resigna a estar, como conciencia, sólo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al Universo todo. Y por eso y para eso ha descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia que vuelven siempre su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados. Por ser conscientes, nos sentimos existir, que es muy otra cosa que saberse existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo» (27).

Estos pensamientos de Unamuno y sus ideas sobre Dios y la conciencia los ve él testificados no sólo por los ejemplos de la historia antigua, que hemos citado antes, sino por un cúmulo ingente de pensadores a lo largo de todos los tiempos. Y no es sólo Bergson y su doctrina de la evolución creadora que es un intento de restaurar a Dios y la conciencia eterna (28), sino el idealista Berkeley, cuyo idealismo consiste en suponer a una conciencia como causa de toda sensación, y el voluntarismo de Schopenhauer o la doctrina del Inconsciente de Hartmann (29).

---

(26) Idem, págs. 787-8.

(27) Idem, págs. 789-90.

(28) «¿Qué son los esfuerzos de un Bergson, verbigracia, sobre todo en su obra la evolución creadora, sino forcejeos por restaurar al Dios personal y la conciencia eterna? Y es que la vida no se rinde.» Idem, pág. 788.

(29) «El más consecuente, aunque más incongruente y vacilante idealismo, el de Berkeley, que negaba la existencia de la materia, de algo inerte y extenso y pasivo, que sea la causa de nuestras sensaciones y el substrato de los fenómenos externos, no es, en el fondo, más que un absoluto espiritualismo o dinamismo, la suposición de que toda sensación nos viene, como de causa, de otro espíritu, esto es, de otra conciencia. Y se da su doctrina en cierto modo la mano con las de Schopenhauer y Hartmann. La doctrina de la Voluntad del primero de estos dos y la de lo Inconsciente del otro, están ya en potencia en la doctrina berkeleyana, de que ser es ser percibido. A lo que hay que añadir: y hacer que otro perciba al que es. Y así el viejo adagio de que operari sequitur esse, el obrar sigue al ser, hay que modificarlo, diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra.» Idem, pág. 790.

Por eso afirma: «Cuando la compasión, el amor, nos revela al Universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del Universo todo con nosotros, que es humano, y nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar al Todo de que formamos parte» (30). De aquí que se pueda decir con toda verdad que de la creencia en que nosotros somos espíritu y persona, hemos deducido la existencia de un Dios personal y espiritual: «Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independiente del Universo, que es su estado de conciencia *ad extra*» (31).

De este modo el hombre, en un proceso vital y necesario, ha llegado a descubrir estas dos exigencias imperiosas que dimanaban de su propia naturaleza. Y la conciencia, que se nos imponía con sentido de sustancia, frente a los ataques disolventes de la razón, y pedía desde el fondo de las entrañas dolorosas de la pretendida personalidad motivos que justificaran su permanencia, se ve salvada por esta nueva y más rica personalidad, de naturaleza superior, que surge al concientizar a todo el Universo, al que vemos afectado de la misma necesidad. De este modo «hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios» (32).

Unamuno, al plantearse el problema de Dios, al que llega a través de la conciencia humana, que se afana por perpetuarse, cree que la doctrina de Schleiermacher, que hace provenir el sentimiento religioso del de dependencia, es la más exacta interpretación de su origen. Por ello el sentimiento de la Divinidad, como cualidad, es lo que nos lleva al Dios personal. Primero, el sentido de dependencia, después, el ser del que se depende. Y así, el hombre primitivo, que vive en sociedad (ya hemos dicho infinidad de veces que la religiosidad es un hecho social) y en comunión vital con lo que le rodea, pone en todo ello la misma conciencia que él ha percibido en sí mismo. De este modo, Dios no es algo que le viene de fuera, sino que la propia conciencia, al ser proyectada hacia fuera y sentir viviendo todo lo que está en torno nuestro, de lo que, además, dependemos, nos lleva a sentir otra conciencia superior,

(30) Idem, pág. 793.
(31) Idem, pág. 793.
(32) Idem, págs. 797-8.

ajena y distinta a la nuestra. Y esta conciencia mucho más poderosa y capaz es a lo que llamamos Dios (33).

III

DIOS POR LA RAZÓN

Pero, como siempre, la razón, esta facultad por la que los hombres se relacionan, social también e hija de la fantasía, se apodera de Dios, de esta conciencia suprema, de esta persona ingente, que es lo que posibilita la eternización de nuestra propia conciencia e intenta definirla. Por eso «el Dios sentido, la Divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios» (34). Si la razón es incapaz de transcender el mundo de lo aparente, y lo nouménico es algo que le está negado, ya que las esencias, el mundo ideal, sólo puede ser descubierto a través del sentimiento del amor que busca la perpetuación, en la teoría de Unamuno, éste va a poner todo su empeño en demostrarnos la inocuidad de las famosas pruebas que a través de los siglos han intentado llevarnos a Dios por vías racionales para probarnos después que los únicos accesos posibles son los del sentimiento, como hemos indicado ya. De esta manera la problemática religiosa se le seguirá imponiendo en esa dualidad contradictoria e insuperable que él ha formulado de un modo trágico en toda su obra. He aquí su tesis respecto al poder probatorio de la razón con relación a la Divinidad: «El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viae negationis, eminentiae, causalitatis*, no es más que una idea de Dios, algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque, como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir qué es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.

«Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal, podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Eriugena: *Deus propter excellentiam non immerito nihil vocatur*. O con frace del falso Dionisio Areopagita, en su epístola 5: «La divina tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios.» El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de atributos humanos, y como tales, finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo.

«Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de

(33) «No fué, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia afuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera.» Idem, pág. 800.

(34) Idem, pág. 802.

aquí que, en rigor, no prueben nada; es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios» (35). Dios no hace falta para explicar el mundo porque en nada es necesario para que nosotros vayamos poco a poco percatándonos de su esencia y razón de ser. La naturaleza del mundo no es mejor comprendida por nosotros, según Unamuno, suponiendo un Dios creador, que situando a la base y principio de todo una materia eterna e infinita de donde proceda. Para nuestro autor, si se deduce la existencia del creador del hecho de que lo creado existe, cometemos un error lógico al inferir de este hecho aquella realidad existente, pues de un hecho no se puede deducir una necesidad. Por eso aquella frase del tantas veces vituperado Carlos Vogt, cuando dice que Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos y, a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira, es aceptada íntegramente por Unamuno y dice que sigue adhiriéndose a aquella nota que puso al margen de dicho libro en su juventud: «De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él, ni sin Él; Dios, por tanto, sobra» (36).

De idéntica manera arremete contra el argumento del orden. Y esto del siguiente modo. Dice Unamuno que ha supuesto que tiene que haber necesariamente un ordenador del hecho de que nos encontramos con un orden determinado en el mundo, que rige su evolución y desarrollo, pero supone, en su mente, invocar en balde a una entidad que no nos hace falta, porque «orden es lo que hay y no concebimos otro» (37). Recurrir, pues, a un ser ajeno y distinto para explicarnos un hecho actual, que nos encontramos de una manera determinada establecido, es también absurdo. De algún modo tenía que ser. Comenta Unamuno: «La prueba esa del orden del Universo implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente a fuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma» (38). Para Unamuno, por tanto, está bien claro que este mundo, con el cual nosotros nos encontramos, y que tiene una constitución determinada (todo ser tiene su entidad), no necesita ser explicado por un ente, real también, y distinto de él, que posibilite su estructuración, tal como se nos da en nuestra mente. Las cosas conocidas y explicadas en nuestro entendimiento, según Unamuno, no implican por esta razón una causa ajena a ellas. Y justifica de la siguiente manera la tendencia a buscar un ordenador: «El arte humano, aleccionado por la naturaleza, tiene un hacer consciente con que comprende el modo de hacer, y luego trasladamos este

(35) Idem, pág. 802-3.

(36) «Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas cuando, en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: «Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira.» Y escribí al margen: «De la barrera acá, todo se explica sin Él; de la barrera allá, ni con Él ni sin Él: Dios, por tanto, sobra.» Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia. Atribúyese a Laplace la frase de que no había necesitado de la hipótesis de Dios para construir su sistema del origen del Universo, y así es muy cierto. La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo.» Idem, pág. 803.

(37) Idem, pág. 803.

(38) Idem, pág. 803.

hacer artístico y consciente a una conciencia de un artista, que no sabe de qué naturaleza aprendió su arte» (39). Y he aquí cómo rechaza la famosa explicación tan popularizada del reloj y el relojero: «La comparación ya clásica con el reloj y el relojero es inaplicable a un ser absoluto, infinito y eterno. Es, además, otro modo de no explicar nada. Porque decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos por qué razón lo hizo así, no es decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, éste sobra, y la razón basta. Si todo fuera matemáticas, si no hubiese elemento irracional, no se habría acudido a esa explicación de un sumo Ordenador, que no es sino la razón de lo irracional y otra tapadera de nuestra ignorancia. Y no hablemos de aquella ridícula ocurrencia de que, echando al azar caracteres de imprenta, no puede salir compuesto el Quijote. Saldría compuesta cualquier otra cosa que llegaría a ser un Quijote para los que a ella tuviesen que atenerse y en ella se formasen y formaran parte de ella.

»Esa ya clásica supuesta prueba redúcese, en el fondo, a hipostatizar o sustantivar la explicación o razón de un fenómeno, a decir que la Mecánica hace el movimiento; la Biología, la vida; la Fisiología, el lenguaje; la Química, los cuerpos, sin más que mayusculizar la ciencia y convertirla en una potencia distinta de los fenómenos que la extrae. Pero a ese Dios así obtenido, y que no es sino la razón hipostatizada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real y ni aun de concebirlo sino como una mera idea que con nosotros morirá» (40).

Para Unamuno hay una verdad incontrovertible que echa por tierra al Dios levantado por la razón: El mundo es algo contingente y gratuito. Lo mismo que es, pudo no haber sido; su existencia es un mero episodio acaecido sin exigencia de ninguna clase. Pues bien, el Dios racional, la Idea-Dios, que explica el orden, es causa y primer motor, no puede aplicarse a lo contingente, como razón de ser y causa suya toda vez que lo contingente es, precisamente por esto, arbitrario e irracional. De tal modo que el Dios racional, debiendo por esencia hacer siempre lo mejor, lo conveniente a su esencia, lo que se deduce de él, razón suprema, queda reducido a un ser que, siendo máximo y supremo, obra por necesidad. Ahora bien, al convertirse en un ser necesario pierde su libre voluntad y entonces, al obrar de un modo consentáneo a su naturaleza y a su razón, obra contra nuestros deseos y voliciones, esto es que si Dios se nos revela a nosotros por un instinto contrarracional y lo convertimos en razón, se viene abajo el Dios por nosotros necesitado. Y el Dios de la razón no nos hace falta para nada a nosotros. Dios, pues, como algo de la razón es una hipótesis que sólo tiene su razón de ser en cuanto explica lo que nuestra mente no puede alcanzar de otra manera.

Este Dios racional al que se llega a través de un proceso discursivo que intenta demostrarnos su existencia, queda reducido, para Unamuno, después del análisis que hace de las tan conocidas pruebas, a un esquema mental cual puede serlo una cualquiera de las leyes o postulados

(39) Idem, págs. 803-4.
(40) Idem, pág. 804.

de la física: «El Dios del racionalismo deísta... no es más que una razón suprema, pero en el mismo sentido en que podemos llamar razón de la caída de los cuerpos a la ley de la gravitación universal, que es una explicación. Pero dirá alguien que esa que llamamos ley de la gravitación universal, u otra cualquiera ley o un principio matemático, es una realidad propia e independiente, es un ángel, es algo que tiene conciencia de sí y de los demás, ¿que es persona? No, no es más que una idea sin realidad fuera de la mente del que la concibe» (41).

Unamuno quiere probar sus aserciones diciendo que las famosas pruebas no implican más que una razón explicatoria de los fenómenos y, según antes ha intentado probar, no se puede pasar del orden ideal al real. De este modo, en el momento en que le atribuyamos a dicho Dios una conciencia de sí y características de personalidad para fijar su realidad, nos hemos salido de la capacidad de las pruebas que sólo comportaban explicación, pero no exigían una conciencia suprema, ya que, según él mismo, cuando las matemáticas postulan una razón, ésta «es una necesidad lógica, pero la necesidad lógica no prueba la necesidad teológica o finalista. Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia» (42). Concluye Unamuno que Dios, como Razón, se destruye a sí mismo, porque no es aplicable a Él, en cuanto constructor y ordenador del mundo, la analogía con la necesidad de un constructor que está exigiendo un artefacto cualquiera, en cuanto existente, pues es obra necesariamente de un hombre y no de la Naturaleza; pero de aquí no se infiere que este argumnto sea aplicable a la Divinidad ya que es una petición de principio hacer de la razón explicatoria la causa agente (43).

Respecto a la famosa prueba que se ha invocado en todos los tiempos, la del consentimiento unánime de todos los pueblos, Unamuno rechaza el valor de prueba racional que quiere atribuírsele. Para nuestro autor es, ni más ni menos, que la prueba empleada por Kant en su crítica de la razón práctica, nacida del deseo de todos los hombres de encontrar algo que aquiete sus apetencias trascendentes, pero en manera alguna nos lleva al Dios racional, sino al Dios cordial. La razón no es que todos los pueblos piensen de una misma o parecida manera acerca de este tema, pues la historia nos demuestra que a lo largo de los tiempos la opinión de los hombres y de los pueblos ha estado polarizada en torno a afirmaciones que después se ha demostrado que son falsas. No es, por tanto, el hecho de que en todos los pueblos y

(41) Idem, pág. 816.
(42) Idem, pág. 817.
(43) «El Dios, pues, racional —es decir, el Dios que no es sino razón del Universo— se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios... Para explicarnos racionalmente la construcción de una máquina nos basta conocer la ciencia mecánica del que la construyó; pero para comprender que la tal máquina exista, pues la Naturaleza no las hace y sí los hombres, tenemos que suponer un ser consciente constructor. Pero esta segunda parte del razonamiento no es aplicable a Dios, aunque se diga que en El la ciencia mecánica y el mecanismo constructores de la máquina son una sola y misma cosa. Esta identificación no es racionalmente sino una petición de principio. Y así es como la razón destruye a esa Razón suprema en cuanto persona.» Idem, página 817.

tiempos se haya invocado a la Divinidad una prueba racional de su existencia, sino la expresión de un anhelo de todos los que sienten la angustia de haber encontrado la propia conciencia y quieren satisfacer sus ansias de eternidad. Por eso descubrimos al «Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el *ens summum*, el *primum novens*, ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios» (44). Concluye Unamuno que dicho argumento es «piadoso deseo, sin duda, pero no razón en su estricto sentido, como no le apliquemos la sentenica agustiniana, que tampoco es razón, de «pues me buscas, es que me encontraste», creyendo que es Dios quien hace que le busquemos» (45).

Dios, por tanto, es algo que le está negado al hombre que le busca por caminos racionales.

IV

LA VÍA DEL SENTIMIENTO

Si Dios no es racional, sin embargo, no es algo que ignoremos. Esto opina Unamuno: «Aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico de toda la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin Él: «Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fué entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me desconsolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios, y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe, y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos» (46).

De esta manera Unamuno nos muestra que su trayectoria para descubrir a la Divinidad está conforme en todo con su teoría del conocimiento, además de aclararnos un poco sus crisis ideológicas (crisis por lo demás archisabidas y que no hacen, en este momento, a nuestro caso) respecto a tan agobiador problema. Cuando abandonó la profesión práctica del catolicismo se entregó a un racionalismo a ultranza, después de haber sometido a examen todas las afirmaciones de la religión y haberlas refutado con su razón. Pero inmediatamente, y acaso acuciado por su antigua fe que le alentaba, sintió la necesidad de Dios, que cada

(44) Idem, pág. 808.
(45) Idem, pág. 807.
(46) Idem, págs. 809-10.

vez se le encendía más en medio de su escepticismo racional y de la desesperación que ponía en su ánimo el deseo rechazado por la razón, de perdurabilidad de su conciencia, y encontró este nuevo camino que le llevaba al mundo ideal a través del amor. De este amor y anhelo que sentía en su ansia de una vida futura y de un Dios que se la garantizara. Por eso «Dios, que es el amor, el Padre del amor, es hijo del amor en nosotros» (47).

Dios se nos revela desde el fondo de nuestras entrañas, ya que tenemos necesidad urgente y acuciante de Él, queriendo nosotros que exista, pues la vida, si no, se nos haría intolerable. Lo descubrimos: «Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor y se hurta de quien le inquiere por fría razón no amorosa...

»Y si se me preguntara cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela tendré acaso que hacer sonreír, reír o escandalizarse tal vez al que se lo diga.

»Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino» (48).

Entregado a esta vía cordial y del sentimiento, habiéndole descubierto por semejanza una conciencia al Universo, se entrega a ella amorosa y confiadamente, seguro de que la Divinidad tiene que estar forzosamente al fondo de esta exigencia y necesidad sentimental. Cuando el hombre, angustiado y sufriendo, sumido en el fondo del dolor, descubre su propia existencia, tan querida y amada, que desea eternizar y se encuentra también con que existe, vive y sufre todo lo que le rodea, descubre a Dios en el fondo inmenso de la universal congoja. Por eso, fundamentalmente, creer en Dios es amarle. Dios, que racionalmente era algo innecesario para la explicación de la esencia y existencia del mundo, se nos impone ahora como razón de ser de nosotros mismos y como la solución única capaz de satisfacer las necesidades de nuestra naturaleza al tiempo que es la explicación finalística de toda la creación y de la inmensidad universal.

Y ahora viene de nuevo la pregunta que nos asaltó por primera vez cuando nos encontramos con Dios en el camino de la razón: ¿Existe Dios? Unamuno entonces contestó categóricamente que no. Aquellas pruebas no nos llevaban a un Dios real, existente fuera de nuestra propia conciencia. Ahora, después de haberle invocado como una necesidad inalienable de nuestra naturaleza, de algo que es exigido por nuestro instinto de perpetuación, vuelve a hacer la pregunta angustiosa y tantas veces anhelada: ¿Existe Dios? Y quiere, para llegar a ello de una manera clara, contestar previamente qué es la existencia: «¿Qué es existir y cómo son las cosas de que decimos que no existen?

»Existir, en la fuerza etimológica de su significado, es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *existere*. ¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos

(47) Idem, pág. 810.
(48) Idem, pág. 832.

viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es informar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como tener ordenado el caos.

»Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la ex-sistencia y no de la in-sistencia de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo. Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe para el hombre. Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana, de su misma naturaleza, aunque sublimada, de una conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre» (49).

En esta contestación, Unamuno da un giro al planteamiento del problema con la aguda distinción de lo ex-sistente y de lo in-sistente en la conciencia. No podemos, por tanto, menos de salirnos del camino común tan trillado que deja el problema sin resolver. La aporía para el conocimiento de Dios se nos ofrece insoluble si nos empeñamos en saber lo que está fuera de nosotros de un modo riguroso e intelectual. Pero esto lo había visto Unamuno desde el primer momento y por eso lo resuelve con el instinto de perpetuación desde un punto de vista finalístico. El hombre, vitalmente, salta por encima de la razón, atropellándola, para defender sus derechos inalienables, porque no es sólo razón, sino substancia que trata de perdurar eternamente: «El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios, tal es su finalidad sentida.

»¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella.

»Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido.

»No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo...

»Dijo el malvado en su corazón: «No hay Dios.» Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza «¡Dios no existe!». Pero en el corazón sólo puede decírselo el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarle» (50).

---

(49) Idem, págs. 822-3.
(50) Idem, págs. 823-4.

En esta lucha en que no hay posibilidad de acuerdo posible entre la cabeza que dice que no sabe si existe Dios, pero que no se puede probar su no existencia y el corazón que la está exigiendo, Unamuno hace un esfuerzo para darle la primacía al instinto de perpetuación frente a las afirmaciones racionales y pregunta qué sea la verdad. Sobre este tema tiene escrito un ensayo, donde defiende la superioridad de la verdad moral sobre la llamada lógica o racional (51) y en el que concluye que la verdad es sólo aquello que se cree con el corazón y nos lleva a obrar de una manera conforme con dicha creencia.

Es cierto que la verdad lógica habla de concordancias entre el pensamiento y las cosas, pero hay otra verdad anterior a ésta, que es aquello que uno cree ser verdad, aunque no halle manera de fijarlo racionalmente porque no es posible que el entendimiento lo capte. De este modo, aunque la razón no diga nada, nosotros no podemos negarnos a admitir como cierto aquello que creemos, queremos y anhelamos. ¿Que la razón no está de nuestra parte? Ya lo sabemos, pero, «no sólo se cree con la razón, ni aun sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo una vez más, no es ya tan sólo irracional, es contra-racional» (52).

De esta manera decide la polémica a favor del sentimiento. Y concluye del siguiente modo su ensayo sobre la verdad: «¡Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios! Decid vuestra verdad siempre, y Dios os dirá la suya. Y veréis a Dios y moriréis. Porque dicen también las Escrituras que quien ve a Dios se muere. Y es lo mejor que puede hacerse en un mundo de mentira: morirse de ver la Verdad» (53).

Francisco SEVILLA BENITO.

Profesor de Filosofía.

Astorga.

(51) M. de Unamuno, *¿Qué es la Verdad?* EE. I, págs. 785-800. C. Aguilar. Madrid.

(52) M. de Unamuno, *El S. T. de la V. en los HH. y en los PP.* EE. II, página 835. C. Aguilar. Madrid.

(53) M. de Unamuno, *¿Qué es la Verdad?* EE. I, pág. 800. C. Aguilar. Madrid.

El movimiento filosófico de Gallarate

Por Adolfo Muñoz Alonso

Dos lustros son tiempo suficiente para valorar un Movimiento filosófico que celebra anualmente Asambleas de estudios. Así lo ha estimado el Secretario del Centro de Estudios Filosóficos que organiza las reuniones, profesor Carlos Giacon (1), y para dar testimonio de conocimiento y admiración escribimos estas páginas de comentario, extendiendo nuestras reflexiones a las Asambleas celebradas en los años 1955 y 1956.

El Movimiento filosófico de Gallarate respondió en su inicio a una exigencia cristiana de varios pensadores italianos de la postguerra. Seis nombres resumían la posible orientación y la claridad y generosidad de los propósitos: Giacon, Padovani, Stefanini, Sciacca, Guzzo y Battaglia. Las Universidades en las que profesaban filosofía los cinco últimos (Milán, Padua, Pavía, Turín, Bolonia, respectivamente, a la sazón) y el lugar de residencia del primero, la ciudad de Gallarate, señalaban la Alta Italia como región predilecta. El septentrión se mostró propicio, por razones obvias, para concertar el mayor número de asistentes, y la Facultad de Filosofía que los Padres Jesuítas regentaban en Gallarate ofreció la sede para las reuniones. La ciudad, una de las más ricas y laboriosas de Italia, patrocinó la empresa. El Movimiento surgió, pues, alentado por un anhelo de revalorización filosófica de orientación cristiana, sobre una base de continuidad esperanzadora. El P. Giacon describe, con somera y concisa brevedad, las respuestas, adhesiones y colaboraciones que obtuvo el Movimiento. A nuestro intento le basta con señalar que la situación actual de la filosofía italiana y su presencia en Europa es ininteligible o parcialísima si se olvida la aportación y el influjo animador del Movimiento de Gallarate. Nuestra presencia en sus reuniones nos autoriza a reforzar la opinión favorable desde un ángulo de visión más cercano y veraz.

En las doce reuniones celebradas desde 1945 se han planteado, desde una exigente actualidad, los problemas radicales que la historia de la filosofía ha levantado, constituyendo las Actas un documento inapreciable. Ensayaremos un comentario que, en su obligada brevedad, pueda servir de indicador a los lectores de habla española.

La primera Asamblea, octubre de 1945, versó acerca de las orienta-

(1) Giacon, Carlo: *Il Movimento filosofico di Gallarate. Dieci Convegni, dal 1945-1954.* Padua, Cedam, 1955; 222 págs.

ciones vigentes de la filosofía cristiana. Para entender a derechas el propósito quizá fuera más correcto escribir «Orientaciones actuales vigentes y posibles en la filosofía cristiana». En efecto; en la discusión subyacía la exigencia de esclarecer el concepto mismo de filosofía cristiana y la relación de interdependencia y subalternancia entre intelectualismo y voluntarismo, para acertar con una definición de filosofía que expresara la dirección consecuente. El cometido de los filósofos cristianos no se podía cifrar en una inmersión de la filosofía en las aguas de los dogmas; tampoco en reducir la filosofía a una tarea de exégesis racional de las verdades reveladas, admitidas con fe y por fe, por los filósofos cristianos congregados, sino que se buscaba un principio de evidencia, más radical y radicante. La formación cultural, social y filosófica de los participantes, distinta, diversa y, con frecuencia, contraria, permitió los más amplios enfoques, aunque todos ellos convergieran en una exaltación de la filosofía como saber radical humano, sin que la calidad de cristianos y católicos fuera una traba para organizar los discursos y conformarse a una solución correcta. El profesor Padovani se mostró decididamente resuelto a favor de una filosofía cristiana como meta de la evolución racional, en la que el Cristianismo hace acto histórico de presencia. El Cristianismo no es una filosofía, es una Religión; pero el problema fundamental de la filosofía, el problema de la vida, no es una cuestión suscitada por la filosofía, sino una realidad que la filosofía ha de abordar y clarificar teniendo en cuenta, si pretende acertar, la condición personal e histórica en la que la vida se despliega y explica. De hecho el Cristianismo es insoslayable para entender el problema fundamental de la filosofía, aunque, por la condición de verdades que poseen las afirmaciones del Cristianismo, podamos asegurar que la razón humana, en un hipotético despliegue natural, podría haber llegado a muchas de las afirmaciones del Cristianismo.

En la discusión se distinguen claramente los distintos órdenes de verdades y la sobrenaturalidad de algunas de ellas, inaccesibles a la razón, incluso después de reveladas, pero se mantiene el criterio dominante de que una filosofía puede ser calificada de cristiana si asegura y demuestra aquellas tesis fundamentales que permiten la aceptación de los dogmas cristianos. Parece ser que no basta el espíritu de la búsqueda para basar en él el concepto y la realidad de una filosofía cristiana, sino que se requiere la adhesión intelectual a algunas verdades.

Lo más importante, a nuestro parecer, de la reunión primera, se descubre en la distinción que se señala para permitir un diálogo sobre las vías posibles de demostración de las verdades fundamentales y la terminante aceptación de esas verdades, sea uno u otro el camino de acceso a la demostración. La filosofía cristiana es una resolución por vía inte-

lectual, humana, y no una previa subordinación extraintelectual a unos dogmas que presionaran sobre los principios primeros, desvirtuando su carácter intelectual, humano o natural. El Cristianismo aparece así como una doctrina de salvación, que fecunda, vitaliza y actúa el pensamiento elevando sus posibilidades naturales e históricas y sometiendo a rigor conceptual las direcciones del pensamiento moderno y contemporáneo.

La segunda reunión anual versó acerca de la filosofía cristiana precisamente en sus relaciones con la filosofía antigua y moderna. Era como una continuación, por método de profundización, de la reunión primera. Una correcta exposición exigía un procedimiento distinto para la filosofía antigua y para la filosofía moderna en su relación con la filosofía cristiana. La filosofía antigua no merece el mismo respeto ni los mismos fervores en todos los escritores cristianos que se enfrentan con el tema. Tertuliano y Clemente Alejandrino pueden servir de ejemplares de posiciones adversas. La cuestión, desde el punto de vista especulativo, no parece ofrecer las dificultades que presenta desde un ángulo de visión histórico, siempre que se admita el carácter suprafilosófico del Cristianismo. Pero se hacía necesario denunciar una interpretación idealística de la filosofía antigua, preocupada por no ver en el Cristianismo más trascendencia que la de un matiz lógico de la filosofía precristiana, en línea de natural evolución y desenvolvimiento cultural. Esta interpretación desconoce la realidad cristiana, valorándola únicamente en función de un racionalismo preludial del idealismo moderno.

En el orden histórico de la filosofía cristiana, el profesor Sciacca plantea las distintas tomas de posición que cabe establecer, y de hecho se han aceptado, respecto de las relaciones entre agustinismo y tomismo. Las reduce a tres que, por su interés histórico y actual, recogemos. Son las siguientes: 1) Santo Tomás es un desarrollo evolutivo de San Agustín, y lo que Santo Tomás no aceptó o no desarrolló de San Agustín no merece ser tenido en cuenta, por inoperante; 2) Santo Tomás ha evolucionado sobre San Agustín, pero puede ser operante y válido lo que Santo Tomás no valorizó de San Agustín; 3) San Agustín y Santo Tomás se integran mutuamente, sin que quepa establecer válidamente una abierta antítesis entre ellos. Sciacca matiza su pensamiento concretando algunos puntos en los que la integración de los dos santos pensadores se logra, y señala otros en los que, sobre una antítesis meramente aparente, cabe posibilidad de acuerdo. Acuerdo —completamos nosotros— no de las proposiciones, sino en el grado en que se señale el orden lógico y ontológico de esas proposiciones.

En lo que atañe a la esencia y valor de la filosofía moderna, Stefanini ofrece el panorama de sus líneas oscuras, pese a su decantada claridad y distinción. Quizá la filosofía moderna haya descubierto en el seno de la

conciencia meandros y sendas, pero es lo cierto que ha perdido el valor auténtico de la vida, de la dignidad del hombre como imagen y semejanza de Dios, como realidad creada y ascensional en adquisición de perfecciones. No deja de ser aleccionador que la filosofía moderna, que comienza con una exaltación de la razón, llegue a un desprecio absoluto de la razón y a una depreciación y anonadamiento del hombre, como para mostrar que cuando el hombre se empeña en bastarse a sí mismo, en sí mismo y por sí mismo, termina anonadándose, perdiendo el sentido y el valor de sí mismo, en vez de enaltecerse. La conclusión positiva de las relaciones posibles y válidas entre filosofía moderna y filosofía cristiana fué presentada por el profesor Carlini, al reconocer en la filosofía moderna algunos valores respecto de la revalorización del mundo y del hombre en el mundo y en la historia. La validez del pensamiento clásico cristiano, concretamente el de Santo Tomás, sobre las cinco vías para probar la existencia de Dios, se manifiesta y potencia si se las eleva del rango naturalístico que guardan en dependencia aristotélica y se las descubre en la entraña de la realidad del espíritu del hombre.

La tercera reunión se enfrentó con un tema rigurosamente especulativo: El punto de partida de la investigación filosófica ¿es gnoseológico o metafísico? Podemos sugerir que el tema de esta reunión y el de las siguientes nace libre de preocupaciones de Escuela, estudiándose desde una clara y elevada situación cristiana de los pensadores que intervienen en la discusión, manteniéndose en el rigor de la pura teoreticidad filosófica. Los filósofos eligen el tema que se presenta como más actual y acuciante a la conciencia contemporánea y con la decidida voluntad de cooperación intelectual, moral y social con los pensadores y filósofos de otras ideologías o tendencias, en el noble afán de esclarecimiento y ayuda. Iluminado suficientemente el problema de la esencia y valor especulativo e histórico de la filosofía cristiana, desde ella se pretende ordenar una síntesis cristiana de la problemática filosófica contemporánea.

La equivocidad que presenta la cuestión del punto de partida del filosofar, salta a la vista. Cabe entablar cuestión sobre el punto de partida de hecho y el de derecho; y éste puede ser ontológico, psicológico o gnoseológico. Para algunos filósofos, el punto de partida es un postulado previo del que se deriva la posibilidad del sistema y la ordenación de sus líneas, mientras que, para otros, el punto de partida es un principio que se esclarece en sí mismo, asignando a la filosofía el cometido de esclarecer y profundizar ese principio, considerándole la verdad constitutiva e integralmente filosófica. No es poco llegar a la conclusión de que un punto de partida basado en la duda inicial o en una posición negadora de cualquier experiencia, es una vana ilusión. Si se hace difícil de determinar el carácter de la experiencia que sirve de base ineludible, y no es

tarea ligera la de tomar una dirección preferente, resulta en cambio apreciación asegurada la que señale la constatación de una experiencia básica sobre la que habrá de ejercitarse el poder de la reflexión. El problema queda así reducido válidamente al del origen y valor de las ideas, al menos como punto de partida lógico. La reunión aportó una contribución valiosísima, en discusiones previamente convocadas, al esclarecimiento del pensamiento filosófico de Blondel, a su indiscutible inspiración, méritos y profundidad cristiana, y a su discutible valor terminante en relación con la filosfía cristiana. En una reunión de filósofos cristianos, el estudio de Blondel era obligado, por la orientación que el filósofo francés mantiene hacia una explicación y aceptación de lo sobrenatural y como filosofía cristiana viviente entonces y vigente hoy.

La cuarta discusión estudió la estructura de la Metafísica. La oportunidad del tema se presentaba exigido por la restauración de la Metafísica, proclamada por filósofos de otras corrientes, que se acercaban así a la fuente olvidada; y como coronación del tema discutido en la Asamblea del año precedente. En trance de abreviar, y para que este artículo no pierda su carácter de pura información, apresurémonos a decir que toda la discusión tuvo como objeto esclarecer y valorar el contenido de la Metafísica, aceptando, como hipótesis de trabajo y como posibilidad de solución, las dos corrientes actuales que sobre el tema defienden filósofos cristianos: la Metafísica del ente y la Metafísica de la persona. A cualquiera se le alcanza que una y otra concepción de la Metafísica está colgando de la solución aceptada respecto del punto de partida del filosofar. Por ello no es extraño que el profesor Stefanini reivindicase la preferencia de una Metafísica de la persona, en clara correspondencia con la conciencia del yo personal en su integralidad, mientras que el profesor Bontadini volviera por los fueros de la Metafísica del ente en cuanto ente, o metafísica del ser. Y acaso lo importante de la discusión no se manifieste en las distintas clarificaciones de uno y otro concepto sobre la Metafísica y su contenido, sino en las luces que las palabras encendieron para una posible inteligibilidad de las dos posiciones en un principio radical del ser que se descubre en la persona. El nombre y la autoridad de Antonio Rosmini, que no faltará nunca en las discusiones, sirvió, de manera particular en la de este año de 1948, para equilibrar posturas intelectuales en un esfuerzo de comprensión y armonía superadora.

La quinta reunión se dedicó al problema moral. La característica del problema permitió una exposición abierta a las dos orientaciones fundamentales de la filosofía cristiana: la tomista y la agustiniana. Cada una de ellas busca una raíz intelectual en la dialéctica interna del problema, pero acaso sea acertado señalar que la problemática moderna encuentra

en la orientación platónico-agustiniana un esclarecimiento más luminoso y unas posibilidades de comprensión y de rectificación más valiosas. La experiencia moral, como valor en sí misma, es una declaración fundamental de la vida humana. Las relaciones de interdependencia con la razón, con la inteligencia, con la voluntad, con la persona humana, constituyeron los temas obligados, y a su estudio se enderezaron las comunicaciones. Las referencias a Kant y a sus seguidores o contradictores, y la relación del problema con la filosofía de la acción, convirtió la Asamblea en un agudo capítulo, importante y valioso, de la filosofía contemporánea. La voz de San Agustín, voz en llama de la conciencia moral en lo más hondo y luminoso del hombre, prestó a las discusiones un alto valor humano y vital, sin menoscabo de la más rigurosa exigencia intelectual del tema. En lo que atañe a la grave tentación que acecha a la filosofía tradicional de racionalizar el orden moral, algunos de los asistentes manifestaron su pensamiento, reclamando una fundamentación más alta y absoluta.

La Asamblea del año 1950 estudió el tema: Persona y sociedad. Aunque el tema se prestaba a ramificaciones entrecruzadas de diversa índole, el Congreso supo mantenerse en una línea filosófica del más exigente rigor. Se hacía necesario profundizar en el concepto metafísico de la persona. Persona como espiritualidad, como libertad, como responsabilidad consigo mismo, con Dios, con los demás. La sociedad, al fin de cuentas, supone y se fundamenta en una comunicación, o, si se prefiere, en una comunión de conciencias. Sin despreciar ninguno de los valores posibles sustantivos de la sociedad, la Asamblea se refirió muy particularmente a la necesidad de afianzar la realidad y el valor de la persona y de las personas, para que la sociedad no desvanezca al hombre, sino que le cumpla sin privarle de ninguna de sus prerrogativas espirituales y materiales. El hombre es más de lo que es, podríamos decir; en cuanto que en él se dan valores, fines y bienes que le sobrepasan. La sociedad responde a estas exigencias en el despliegue de la persona, aunque —como era previsible— en las determinaciones sociales del desarrollo de la persona las divergencias pueden ser, y de hecho lo sean, múltiples y distintas. No se olvidó la dimensión de la sociedad como objetivo ordenamiento jurídico, aunque éste no amengüe las consideraciones de la sociedad como unión fundamentalmente moral.

Los conflictos entre persona humana y sociedad, unos parten de una falsa concepción del individuo, otros de un equivocado concepto sobre la sociedad, y no pocos por la inadecuada relación entre ambos. Una trascendencia a la persona, y, por tanto, a la sociedad, soluciona las posibles colisiones. Esta solución se basa a su vez en considerar a la persona como fin, y no como medio.

El séptimo Congreso versó acerca de los fundamentos de la Estética. Por una singular fortuna, los temas de cada año se suceden como obedeciendo a una real y premeditada sucesión temática de clara dependencia intelectual y moral.

El tema ofrecía cuatro vertientes, y sobre cada una de ellas se ensayó el diálogo fecundo, contaminado muchas veces en la expresión del resplandor de la belleza sobre la que se discutía. El profesor Stefanini alcanzó en sus frases, cumbres muy altas y bellas. Se sometieron a revisión las concepciones estéticas del idealismo, la naturaleza y propiedades de la actividad artística y de la obra de arte, las relaciones de la Estética con la Metafísica, la moral, la religión, la cultura y la técnica, después de analizar los elementos constitutivos del concepto de belleza. Croce ocupó, como parecía inevitable, el primer problema. Fué en el segundo y en el último en los que las comunicaciones e intervenciones se detuvieron con predilección, aunque relacionándolas con la naturaleza de la actividad artística. La expresión artística no aparece como un valor accidental o exterior, sino como una manifestación o expresión reveladora de la profundidad de lo que el hombre es. Y esta profundidad se da y se revela cuando se expresa en participación de lo absoluto, como es vivida en la intimidad de la conciencia de esa participación, transfigurando lo que toca. Y aunque no todos se mostraron conformes con esta concepción teológica, por llamarla así: con todo, después de analizar el arte como intuición intelectiva pura, o como «fantasía intelectual» etc., se descubre que, si es verdaderamente arte, atesora una raíz de luz y de profundidad que atraviesa la subjetividad buscando una más alta fuente de inspiración y de fundamentación. Los clásicos y enfadosos problemas sobre la predicamentalidad o la transcendentalidad de lo bello —transcendental *en* sentido clásico, no kantiano—, aparecieron prontamente presentados como subordinados a una más moderna, fecunda y vital comprensión y estudio. Las ejemplificaciones artísticas, clásicas y modernas, en exigida recordación, dada la índole del tema, dieron a esta Asamblea de 1951 un singular encanto literario, sin que por ello el rigor metafísico desvirtuara sus características.

El octavo Congreso se enfrentó con el problema de la historia. Problema arduo y de imperiosa actualidad para el filósofo cristiano, por la riqueza de contenido y por las desviaciones y consecuencias que el enfoque de la filosofía y cultura contemporáneas le han impreso. Por otra parte parece irrefutable el hecho de que una de las corrientes determinantes de la filosofía cristiana, la tomista, si se atiene a su dependencia aristotólica, ve nublada la comprensión del problema en su raíz, ya que Aristóteles no acertó con las exigencias de la historia ni de lo histórico, al paso que la otra corriente, la agustiniana, parece presentarse más

abierta a una posible y fecunda dilucidación. No en vano San Agustín es el primer filósofo de la historia.

Nada de extraño, pues, si la pregunta: ¿filosofía o teología de la historia? entretuvo largas horas a la Asamblea. En lo que atañe a la problemática contemporánea es necesario advertir que en el diálogo se esclareció suficientemente cómo el idealismo entorpece el despliegue histórico; y el historicismo, con la inmersión en la historia de todas las realidades, valores y esencias, acaba por deshistorificar al hombre, anulándole. La clarificación de esta paradoja, más actual como paradoja de lo que pudiera parecer, fué, quizá, uno de los méritos sobresalientes de esta reunión. El Cristianismo revaloriza la historia, hasta el punto de que con él nace el concepto válido de historia, al nacer con él el concepto axiológico de la persona y de sus acciones libres, cargadas de responsabilidad.

La reunión de 1953 trató de las relaciones entre la Filosofía y las Ciencias. La peculiaridad e implicaciones del tema aconsejaba la presencia de hombres de ciencia que, desde una especialidad tratada con reconocida competencia, expusieran a la consideración filosófica la situación y el alcance de la ciencia y de las ciencias. No se trataba solamente de un asesoramiento, sino de la apertura a un diálogo desde unos presupuestos reales y actuales. Los cuatro científicos convocados y presentes fueron los profesores Straneo, de Génova; Danusso y Finzi, de Milán, y Fantappiè, de Roma. La oportunidad del tema, desde el punto de vista cristiano de la filosofía, aparecía revestida de gravedad, ya que las conclusiones precipitadas de algunos científicos parecían conducir a la negación de ciertas verdades fundamentales de la Metafísica y aún de la filosofía. Se hacía necesario, sobre todo, medir el alcance de algunas expresiones de la ciencia a las que se las dota de rango filosófico, comprometiendo axiomas del pensamiento racional. La atención se fijó no tanto en la distinción de objeto que compete a la filosofía y a las ciencias, cuanto a la diversidad de métodos de las ciencias entre sí y de éstas con la filosofía. Por otra parte, no es infrecuente constatar cómo algunos problemas de ámbito adecuadamente científico son abordados por algunos filósofos con método inadecuado. Como hipótesis de trabajo y orientación puede valer la proposición de Stefanini: Ni desorbitación de la ciencia sobre la filosofía, ni indiferencia de la filosofía para con la ciencia.

Análogamente a como se planteó el problema de la historia en la Asamblea de 1952, se manifestaron en ésta de 1953 dos corrientes distintas, en cada una de las cuales la autonomía de la ciencia era exaltada o rebajada con respecto a la filosofía. El problema fundamental se cifró en el de los límites distinguibles, una vez esclarecida la distinción de métodos, para

establecer las relaciones mutuas. Quizá pudiera señalarse, como conclusión, la quiebra, a la luz de la ciencia, y no sólo de la filosofía, de un cientificismo neopositivista, aunque se les reconozca méritos metodológicos.

La décima reunión tomó como asunto el problema pedagógico. No sólo en atención a las relaciones entre pedagogía y filosofía, sino por lo sugestivo del tema, aceptado como esclarecimiento de la educación en sus límites, alcance, sentido, condiciones y posibilidad. Se distinguió, como era obvio, entre educación y pedagogía; y se centró el diálogo sobre la esencia de la educación en cuanto perfección y formación del hombre, y en cuanto transmisión de conocimientos. Todo ello con clara referencia al problema axiológico como «deber ser», al que tiende el ser, y el «poder ser» y en el que realiza el hombre sus posibilidades y sus exigencias espirituales.

Interesante para una clarificación del problema resultó el aspecto histórico, centrado principalmente, aunque no exclusivamente, en las doctrinas de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. Mientras algunos no acertaban a establecer concordancia esencial en los dos santos, otros expusieron puntos de vista en los que se señalaban una concordancia más honda de lo que una lectura superficial de la cuestión XI «De Veritate» y del «De Magistro» pudieran sugerir. Algo, sin embargo, es cierto: la imposición pedagógica sujeta al ritmo de las ideas metafísicas. Las relaciones entre pedagogía y filosofía, entre educación y vida espiritual, entre conciencia y formación, son estrechas y fecundas. Una conquista de la pedagogía es la lograda al alzarse como ciencia de la educación; es decir, de una realidad espiritual, abandonando, por haber sido superado, el considerarla meramente como arte de educar. El estudio de los motivos —y de las motivaciones— que presenta el acto educativo y la realización pedagógica, completaron la temática propuesta, atendiendo al despliegue de las virtualidades reales y esenciales del educando para una explicación satisfactoria del problema.

La XI Asamblea dedicó sus trabajos al estudio de la Fenomenología (2). Desde las primeras frases pudo advertirse que el problema central surgiría de las relaciones con la Metafísica. Y era lógico y obligado que así fuera, ya que la exageración de la Fenomenología había conducido a algunos pensadores a considerarla como sustitutivo, digámoslo así, de la Metafísica; declarando a ésta inválida fenomenológicamente. Esta contraposición entre Fenomenología y Metafísica reclamaba un serio y detenido estudio sobre la Fenomenología como sistema, como método, como doctrina, como actitud o como la única metafísica válida

(2) V. *Fenomenología y metafísica en la XI Asamblea de Gallarate;* en «Crisis», III (1956), n. 9, enero-marzo. págs. 83-89.

filosóficamente; y a otro estudio no menos riguroso del concepto de Metafísica clásica y de la Metafísica a la luz de la Fenomenología.

El principal soporte para establecer fundamentalmente una posibilidad de la Metafísica, auténticamente tal, y la Fenomenología, vino ofrecido por la distinción entre Fenomenología como conclusión o teórica, y Fenomenología histórica. Los más modernos estudios sobre Husserl y sus inéditos permitieron a la Asamblea profundizar en el tema.

Desde la iniciación del diálogo pudo advertirse también que la orientación de las intervenciones se abría en dos direcciones: la que reducía el alcance filosófico de la Fenomenología, para no comprometer la seguridad alcanzada de una Metafísica clásica; y la que otorgaba a la Fenomenología unas adquisiciones reales con la consiguiente revisión de la Metafísica clásica. Frente a quienes imaginaron que la Fenomenología era toda la Filosofía posible, se mostró que el propio despliegue histórico de la misma hablaba de una apertura, y que en la fenomenología teórica esta apertura es metafísica; por lo que hubo de ponerse de relieve que la equivocidad es, no sólo de Fenomenología en sí misma, sino de las múltiples direcciones que puede emprender. La filosofía más reciente, tanto la de revalorización clásica como la existencialística, deben a la Fenomenología motivos innegables de inspiración.

La reunión de 1956, celebrada, como las anteriores —con la sola excepción de la primera—, en un triduo del mes de septiembre, versó acerca del problema del valor (3). Como es norma en todas las reuniones, las ponencias introductivas de la discusión fueron encomendadas a dos filósofos de clara orientación cristiana, pero de probada tendencia distinta. El profesor Battaglia, tanto en la redacción y en estilo, cuanto en las afirmaciones fundamentales, señaló el valor y su problema en el espíritu y en la posibilidad y realidad histórica, elevándose al Ser como Valor sin abandonar la exigencia histórica como proceso de acercamiento y de conocimiento. Algo así, para entendernos, como un proceso de interna dialéctica del espíritu en la que queda superado desde dentro cualquier género de idealismo, actualismo o historicismo, pero con clara conciencia de lo que la historia significa para un esclarecimiento e inteligibilidad del valor.

El profesor Petruzzellis se atuvo, en estilo y doctrina, a la problemática y a la temática clásicas y, más concretamente, a la tomista, para, desde las posiciones tradicionales de la Escuela, someter a examen y revisión el problema del valor y sus determinaciones. Este enfoque permitió entablar discusión sobre los planos ontológico, lógico, gnoseológico y ético

(3) V. *El problema del valor en la XII Asamblea de Gallarate;* en «Crisis», III (1956), núm. 12, octubre-diciembre, págs. 573-580.

o deontológico del valor. En todos ellos, con clara y terminante dependencia de la Metafísica del ser, al que se subordina, o en el que está incardinada cualquier acepción del «debe ser».

La índole del tema permitió que el diálogo alcanzara unos matices y resoluciones religiosas, sin detrimento de la más rigurosa fidelidad metafísica.

* * *

No creemos pecar de particularismo si, para concluir, señalamos que el Movimiento filosófico de Gallarate, además de representar una contribución valiosa e importante a la historia de la filosofía contemporánea, infunde alientos de ejemplaridad y anchurosas generosidades de orientación que, lejos de alterar la arquitectónica de una filosofía cristiana, la equilibran y asientan; y al infundir el ritmo agustiniano a la ordenada disposición de la temática tomista, resuelven en actualidad y contemporaneidad las verdades de la filosofía perenne. El Movimiento de Gallarate puede ser considerado ya como un Centro de rango internacional, y quizá una organización del mismo en este sentido y amplitud podría darle estructura definitiva.

Adolfo MUÑOZ ALONSO
Madrid.

Notas y Documentos

Plegaria del investigador

Dios, Creador de todas las cosas, dame primero la gracia de rogarte bien, después hazme digno de que me escuches y, finalmente, líbrame.

Dios, por quien todas las cosas que de su cosecha nada serían, tienden al ser. Dios, que no permites que perezca lo que de suyo busca la mutua destrucción. Dios, que de la nada creaste este mundo, el más bello que contemplan los ojos. Dios, que no haces mal, y haces que lo malo no se empeore. Dios, que a los pocos que se refugian en lo que verdaderamente es, muestras que el mal es privación de ser. Dios, por quien la universidad de las cosas es perfecta, aun con sus defectos. Dios, de quien no procede disonancia alguna, pues se armonizan las cosas peores con las mejores. Dios, a quien ama todo cuanto puede amar, sea consciente, sea inconscientemente. Dios, en quien están todas las cosas, a quien sin embargo no afea la torpeza de las criaturas, ni daña la malicia, ni extravía el error. Dios, que no has querido que conozcan la verdad sino los puros (1).

Dios, Padre de la Verdad, Padre de la sabiduría, Padre de la verdadera y suma vida, Padre de la bienaventuranza, Padre de lo bueno y de lo bello, Padre de la luz inteligible, Padre que nos despiertas e iluminas, Padre de la Prenda, que nos induces a volver a Ti.

A Ti invoco, Dios Verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas que son verdaderas. Dios Sabiduría, en quien, de quien y por quien es sabio todo el que sabe. Dios, verdadera y suma Vida, en quien, de quien y por quien viven todas las cosas que suma y verdaderamente viven. Dios Bienaventuranza, en quien, de quien y por quien son bienaventuradas todas las cosas bienaventuradas. Dios, Bondad y Hermosura, en quien, de quien y por quien son buenas y bellas todas las cosas buenas y bellas. Dios, Luz espiritual, en quien, de quien y por quien lucen bañadas de claridad las cosas que brillan a la inteligencia. Dios, cuyo reino es todo el mundo que no alcanza los sentidos. Dios, cuya soberanía impone sus leyes a los reinos de este mundo. Dios, separarse de Ti, es caer; volverse a Ti, es levantarse, permanecer en Ti, hallarse firme. Dios, alejarse de Ti, es ir a la muerte; volver a Ti, es revivir; morar en Ti, es vivir. Dios, a quien nadie pierde, sino engañado, a quien nadie busca, sino amonestado; a quien nadie halla, sino purificado. Dios, dejarte a Ti, es perecer; buscarte, es amarte; verte, es poseerte.

---

(1) En las *Retractationes* censura esta frase, diciendo: «En estos libros no apruebo lo que dije en la oración: *Dios, que no has querido que sepan la verdad sino los puros.* Pues se puede objetar que muchos, aun sin ser puros, saben muchas cosas verdaderas; porque no se ha definido ni qué es la verdad, que no pueden saber sino los puros, ni tampoco qué es saber» (*Ret.*, I, IV, 1, *PL* 32, 589).

Dios, a quien nos despierta la fe, levanta la esperanza, une la caridad. Te ruego a Ti, Dios, por quien vencemos al enemigo. Dios, por cuyo favor no hemos perecido nosotros totalmente. Dios, que nos avisas que estemos vigilantes. Dios, con cuya luz discernimos el bien del mal. Dios, por quien evitamos los males y seguimos los bienes. Dios, por quien no sucumbimos a las adversidades. Dios, por quien servimos y dominamos bien. Dios, por quien sabemos que es ajeno lo que alguna vez creímos nuestro, y que es nuestro lo que alguna vez creímos ajeno. Dios, por quien superamos los estímulos y halagos de los malos. Dios, por quien las cosas pequeñas no nos rebajan. Dios, por quien nuestra porción mejor no está sujeta a la inferior. Dios, por quien la muerte será absorbida por la victoria. (I Cor., XV, 54.)

Dios, que nos atraes a Ti y nos desnudas de lo que no es para revestirnos de lo que es. Dios, que nos haces dignos de ser oídos. Dios, que nos defiendes. Dios, que nos guías a toda verdad. Dios, que nos revelas todo bien y haces que no seamos unos insensatos, ni permites que otros nos hagan tales. Dios, que nos vuelves al camino. Dios, que nos traes a la puerta. Dios, que haces que se abra a los que llaman (Mt., VII, 8). Dios, que nos das el pan de la vida. Dios, por cuya gracia tenemos sed de una agua que una vez bebida nos sacia (Joan, VI, 35). Dios, que convences al mundo de pecado, de justicia y de juicio (Id., XVI, 8). Dios por quien no nos embaucan los que no creen. Dios, por quien desechamos los errores de los que piensan que las almas no tienen méritos delante de Ti. Dios, por quien no somos esclavos de los serviles y flacos elementos (Gal., IV, 9). Dios, que nos purificas y nos dispones para los divinos premios, acude propicio en mi ayuda.

Todo cuanto he dicho eres Tú, mi Dios único; ven en mi socorro, una, eterna y verdadera substancia, donde no hay discordancia ninguna, ni confusión, ni mudanza, ni indigencia, ni muerte, sino suma concordia, suma evidencia, suma constancia, suma plenitud, suma vida. Donde nada falta, nada sobra. Dónde el que engendra y el engendrado son uno. Dios, a quien sirven todas las cosas que sirven, a quien obedecen todas las almas buenas. Por cuyas leyes giran los cielos y los astros realizan sus movimientos, el sol produce el día, la luna templa la noche y todo el mundo, según lo permite su condición material, conserva una gran constancia con el orden y la repetición de los tiempos, alternándose los días y las noches con los cambios de la luz, los meses con los crecientes y menguantes de la luna, los años con la sucesión de la primavera, verano, otoño e invierno; los lustros con la perfección del curso solar, los grandes ciclos por el retorno de los astros a su punto de partida. Dios, por cuyas leyes eternas no se perturba el movimiento vario de las cosas mudables y con los frenos de los siglos que corren se reduce siempre a cierta semejanza de estabilidad; cuyas leyes garantizan también al alma el uso del libre albedrío y se reparten los premios a los buenos y los castigos a los malos, según un orden fijamente establecido. Dios, de quien nos vienen a nosotros todos los bienes y apartas de nosotros todos los males. Dios, sobre quien nada existe, fuera del cual nada existe, sin el cual nada existe. Dios, todo se halla debajo de Ti, todo en Ti, todo contigo. Tú creaste al hombre a tu imagen y semejanza, como lo reconoce quienquiera que se conoce a sí mismo.

Óyeme, escúchame, atiéndeme, Dios mío, Señor mío, rey mío, padre mío, principio y Creador mío, esperanza mía, herencia mía, honor mío, casa mía, patria mía, salud mía, luz mía, vida mía. Escúchame, escúchame, escúchame según tu estilo, de tan pocos conocido.

Ahora te amo a Ti solo, a Ti solo sigo y busco, a Ti estoy dispuesto a servir, porque Tú solo justamente señoreas; quiero pertenecer a tu jurisdicción. Manda, te ruego, y ordena lo que quieras; pero sana y abre mis oídos con que oiga tus voces. Sana y abre mis ojos, con que vea tus signos. Destierra de mí la insensatez, para que te reconozca. Dime dónde debo dirigir los ojos para verte, y espero hacer todo cuanto mandares. Acoge, te suplico, a tu fugitivo, Señor, clementísimo Padre; basta ya con lo que he sufrido; basta con mis servicios a tu enemigo, hoy puesto bajo tus pies; basta ya de ser juguete de las apariencias falaces. Recíbeme a mí, siervo tuyo, que viene huyendo de estas cosas,

como ellas me recibieron a mí, extraño, cuando huía de Ti. Ahora comprendo la necesidad de volver a Ti; ábreme la puerta, pues te estoy llamando; enséñame el camino para llegar hasta Ti. No tengo más que voluntad; sólo sé que lo caduco y transitorio debe despreciarse para ir en pos de lo seguro y eterno. Esto hago, Padre, porque sólo esto sé, pero ignoro por dónde se va a Ti. Enséñamelo Tú, muéstramelo Tú, dame Tú la fuerza para el viaje. Si con la fe llegan a Ti los que te buscan, dame la fe; si con la virtud, dame la virtud; si con la ciencia, la ciencia. Aumenta en mí la fe, aumenta la esperanza, aumenta la caridad. ¡Oh cuán admirable y singular es tu bondad!

A Ti se elevan mis suspiros, y vuelvo a pedirte los medios con que se llega hasta Ti. Pues si Tú abandonas, la muerte se cierne sobre mí; pero Tú no abandonas, porque eres el sumo bien, y nadie te buscó debidamente sin hallarte. Y debidamente te buscó el que recibió de Ti el don de buscarte como se debe. Que te busque, Padre mío, sin caer en ningún error; que al buscarte nadie me salga al encuentro en vez de Ti. Pues mi único deseo es poseeros; poneos a mi alcance, Padre mío, y si ves en mí algún deseo superfluo, purifícame para que pueda verte. Con respecto a la salud corporal, mientras no me conste qué utilidad puedo recabar de ella para mí o para bien de mis amigos, a quienes amo, todo lo dejo en tus manos, Padre sapientísimo y óptimo, y pediré para este fin lo que Tú oportunamente me indicares. Ahora sólo imploro tu excelentísima clemencia para que me convierta plenamente a Ti, y destierres todas las dificultades que a ello se opongan y en el tiempo que lleve la carga de este cuerpo, haz que sea puro, magnánimo, justo y prudente, perfecto amante y conocedor de tu sabiduría y digno de la habitación y habitador de tu beatísimo reino. Así sea, así sea.

S. AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 1, 1-6 (PL 32, 869-872), 186 págs.

El surrealismo francés [1]

El nombre del autor que reseñamos, es ya conocido entre los especialistas de la literatura y el pensamiento franceses, por títulos anteriores que, sin duda alguna, fueron los primeros estudios publicados en España sobre culturas modernas con un criterio singular y nuevo, amplio y especializado a la vez. Recordemos *Esquema del pensamiento francés en la postguerra* (Madrid, 1951) y *Las ideas políticas de los católicos franceses* (Madrid, 1951), monografías sólidas que cimentan una actividad multiplicada en diversas revistas.

No es vano, o no lo considero así, aludir a la personalidad de Juan Roger. Hablar de su personalidad intelectual, como hacerlo de la de todo autor de libro, es ofrecer en la información bibliográfica una faceta interesante, no siempre tenida en cuenta, y que, sin embargo, puede explicar la aportación de un libro, o su errores.

A mí me parece necesario señalar en la personalidad de Juan Roger, dos dones, que de haber sido habidos en cuenta, hubieran modificado la breve historia del Departamento Internacional de Culturas Modernas, en donde tuvo su lugar oportuno y su ambiente propicio, el conocimiento que de Francia posee el doctor Juan Roger, Doctor por la Sorbonne y por Madrid.

Estos dos dones del autor de EL SURREALISMO FRANCÉS son: en primer lugar, una clara distinción entre actividad científica pura y pragmatismo ocasional; en segundo lugar, luce en el doctor Roger una clara exposición y comprensión de ideas, típicamente francesa. Creo que estos dones, pilares de sus trabajos, influyen decisivamente en su método.

Por otra parte, el método que emplea nuestro autor cimentado en el análisis de las cuestiones y temas de sus estudios, está constante e indeleblemente sellado por su conocimiento de la filosofía oriental, y su curiosidad por el mundo preternatural; toda experiencia esotérica excita y estimula su curiosidad intelectual.

El surrealismo ha de ser explicado, en primer lugar, por su tendencia esotérica, como obediencia a una recóndita llamada de Antinea, reina de una Atlántida sepultada en las simas que se abren más allá de los límites racionales del conocimiento humano, en la dirección opuesta, *inversa*, (p. 157) a los horizontes, también desconocidos, pero prometedores y ofrecidos por la Revelación, en los misterios de la Fe (pp. 163-4).

Es decir, nos encontramos que el surrealismo orienta las posibilidades del conocimiento humano, dando marcha atrás, busca los temas y el ob-

---

1 Por Juan Roger, Madrid (Editorial ESCELICER, S. A., *Col.* «21») 1956, 186 págs.

jeto de su ilusión, analizando la realidad a contrapelo. Es así como el surrealismo francés enlaza con el esoterismo poético del prerromanticismo alemán, cuyo campo de experiencias estaba determinado por la primacía de lo involuntario y buscaba con predilección toda experiencia no determinada por la cultura heredada, por la lógica y por la razón.

Lo que en principio sólo fué una posición poética creadora de una fe en un más allá no sobrenatural si no prenatural, no sólo regó la tierra romántica predisponiéndola para el Simbolismo y la Poesía pura, sino que también inundó subterráneamente el método crítico francés.

La tendencia que justifica por el esoterismo gran parte de la literatura francesa decimonónica (Bibliografía, pp. 180-181; y la bibliografía citada en las notas, pp. 183-186), creo que puede explicarse como una última manifestación de la amplia y profunda influencia ejercida en Francia, como en Alemania, por las corrientes iluministas (2), y para este aspecto de la literatura y de la crítica francesas modernas, oportunamente cita Juan Roger el imprescindible libro de Alber Béguin (3).

Este importante aspecto de la crítica literaria francesa que señalamos, subrayando las oportunas observaciones del doctor Roger, ha beneficiado concretamente los estudios monográficos sobre la poesía de Gérard de Nerval (4). Por otro lado, como hermanistra de esta interpretación esotérica, hay que señalar la tendencia freudianista personalizada en Porché (5) y en sus estudios sobre Baudelaire. Freud y el Surrealismo se unen en la atención concedida al inconsciente (pp. 39-45, 157-172).

Pero todavía no se han precisado las últimas razones de la tendencia del conocimiento humano a *invertir* los polos de su eje diamantino, a cambiar el signo de sus experiencias y de su búsqueda, raíces que cabe presumir sean comunes tanto en la manifestación espiritualista del Iluminismo alemán y francés como en la poética del Simbolismo, precedente directo del Surrealismo (pp. 21-38).

Estas raíces comunes, con manifestaciones diversas, hay que buscarlas, más que en un encadenamiento de afinidades en algo característico de ese momento crucial para la peripecia temporal del alma humana que es el siglo XVIII.

A partir del prerromanticismo de Chateaubriand nos encontramos con dos corrientes literarias influídas por el esoterismo. Una, la que enlaza en un mismo haz, diseminado a lo largo del XIX, el concepto de «perfectibilidad» de la de Staël, el progresismo de Hugo de matices espiritista y

---

2 Auguste Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, 2 vol., París. *Les interpretations du catholicisme chez les romantiques*, París, 1922.—Robert Curtius, *Balzac*, 1923; *Esais sur la littérature européanne:* «Nouvelle rencontre avec Balzac». París, 1954, pp. 83-106.

3 *L'âme romantique et le rêve: Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*. París, 1939. Existe una espléndida traducción castellana de Mario Monteforte Toledo, editada por el «Fondo de Cultura Económica», México, 1954.

4 El libro de Eduardo Aunós, *Gérard de Nerval, el Desdichado*, (Col. «El Grifón». Madrid, 1953), es superficial en demasía y carece de interés crítico alguno. Lo mismo hay que decir, aunque con más severidad, del con razón olvidado *Baudelaire*, del periodista César González Ruano.

5 Augusto Porche, *Charles Baudelaire: Historia de un alma*. Losada, 1949, Buenos Aires.—René Etiemble, en su inexplicable tesis doctoral, *Le mythe de Rimbaud*, (3 vols., París, 1954, Gallimard), ha fustigado con más acritud que copia de razones científicas estas tendencias.

el pacifismo de *Juan Cristóbal* de Romain Rolland. Por otro lado, la segunda corriente seudocristiana nace con el *Génie du Christianisme*, prosigue a través de Balzac, está oculta en Baudelaire y Rimbaud, justifica parcialmente la conversión de Verlaine, roza a León Bloy, y se bifurca, poderosa y potente, por el cauce ortodoxo de Claudel, Péguy, Bernanos, y anega con sus meandros zigzagueantes la fértil llanura francesa con los nombre de Proast, Barrès, Anatole France, Gide.

No podemos dejar de señalar que en España existe una doctrina estética que, contemporánea al prerromanticismo alemán, sienta sobre firmes fundamentos el valor estético del Cristianismo, sin caer en los errores de Chateaubriand. El mayor dolor es comprobar que esta estética cristiana española fué anegada por el enciclopedismo de la generación posterior, y, por lo tanto, no pudo ser germen de un romanticismo español auténtico y cristiano, como lo encontramos amagado y apenas sin formular en Jovellanos.

Por ejemplo, grande es nuestra sorpresa al comprobar que todo cuanto Viatte dice en los citados estudios, sobre la estética de René de Chateaubrian, rectificándola, puede decirse de algunos estéticos españoles (6): Fernando de Cevallos, Pérez y López, Pedro Estala, José Munárriz, Blanco White, Francisco Sánchez Barbero, y, sin embargo, la cultura española de ese momento, aunque con evidentes gérmenes de descristianización está muy lejos de seguir el camino espiritualista de la «iglesia interior» de Azaïs, de un Saint Martin; ni siquiera se dará entre nosotros ese narcisismo absoluto, antecesor lejano del «voyant», narcisismo de Rimbaud y Marcel Proust, que es el de Sénacour en *Obermann* (7).

---

6 Muchos años antes que Chateaubriand, influído por el concepto de «perfectibilidad» de Mme. de Staël, propugnara en el *Génie du Christianisme* —especialmente útil es la edición de 1845, París, por las notas que Chateaubriand incluye en ella, e incluso por la agradable edición— la utilización estética del cristianismo, con más vigor filosófico y más severidad en las concepciones que el Vizconde René, Fernando de Ceballos en *La falsa filosofía, crimen de estado*, (1775), definía la existencia de una belleza independiente de nuestra razón; Pérez y López, en sus *Principios del orden esencial de la Naturaleza* (1785), decía: «Dios es el orden», el orden es perfección, la perfección origen y causa de la hermosura; Pedro Estala, profesor de Historia literaria de los Reales Estudios de San Isidro, helenista, superando y precediendo a Schlegel, señala la importancia de los vínculos religiosos del hombre con lo divino, como raíz de inspiración grandiosa literaria, en sus discursos preliminares a las traducciones de, *Edipo tirano* (1793) y *El Pluto* (1794); José Munárriz, en su *Discurso contra el uso de la Mitología en las composiciones poéticas* («Memorial Literario» XVI, página 205), no sólo condena la poética clásica sino que coincide y corrige a Chateaubriand; no podemos olvidar que Munárriz fué el traductor y anotador de Addison; por último, Blanco White, siguiendo esta tradición, en plena evolución de su pensamiento, impugna, sin que mereciera respuesta su razonada impugnación, el repudio del Cristianismo como tema literario que Quintana hace («Variedades de Ciencias, Artes y Literatura», vols. IV y V), más sectario que Blanco, a propósito de la *Inocencia perdida* —título que recuerda «el drama espiritual de Rimbaud», según lo ha visto Daniel-Rops— drama, premiado por la Academia, en 1799, de Félix José Reinoso. Y posterior a la publicación de la obra de Chateaubriand, Sánchez Barbero, en sus *Principios de Retórica y Poética* (1805) admite, con eclecticismo típico del pensamiento español no afrancesado de esta época, la validez inspiradora de lo maravilloso mítico y lo maravilloso cristiano.

7 La influencia de *Obermann* en España, será algo real un siglo más tarde en la obra y el pensamiento entristecido de Unamuno. Vide: FRANCOIS MEYER:

En esta situación bipolar de la literatura francesa a principios del siglo XIX, hallamos que las dos corrientes señaladas, tanto la nacida en Madame de Staël como la sembrada por Chateaubriand, tienen un denominador común: el individualismo en la primera corriente como algo muy preciso y precioso, en la segunda como único valor inconmovible —recordemos *Amour et Vieillesse de* René de Chateaubriand. Una vez olvidado el contenido dialéctico de estas dos actitudes ante los valores tradicionales, juzgados por el espiritualismo de Mme. de Staël o por el Cristianismo oportunista del Vizconde de Chateaubriand, el poso común legado por estas dos actitudes, insistimos: las dos enjuiciadoras de los valores derrocados por la Revolución puesto que las dos son antirrevolucionarias, el poso que han legado al pensamiento del Segundo Imperio, es el individualismo. Y es en el individualismo en donde hemos de ver las raíces de toda actitud literaria de la segunda mitad del siglo XIX francés: desde la crítica social de Flaubert en *Madame Bovary*, a la incontinencia verbal de Pau Valéry; desde la insatisfacción del *Spleen* de Baudelaire, al individualismo satánicamente furioso del «Je est un autre» de Rimbaud, creador del primer sistema poético de valores *invertidos*.

Por lo tanto, el origen de toda *inversión* del conocimiento está en el individualismo más feroz hasta la deshumanización de Gide, o antes, la «cristalización», de Henri Beyle. De aquí que el Surrealismo, como movimiento literario no pueda entenderse desligado del nuevo sistema de valores (pp. 49-50), que como himno satánico, tenue y dulcemente incoa el sensualismo inglés del XVIII. Lo que con Blair, Addison, Saint-Évremond, Gassendi, se pone en movimiento impulsado por el cartesianismo, es una corriente avasalladora que todavía no se ha anegado en mar alguno.

Que todavía no ha cesado de fluir; ¿hacia dónde?: esta es la pregunta que late, ocultamente, en las últimas páginas del doctor Juan Roger. ¿Quién puede presumir los frutos últimos de elaborar una gama de valores *invertidos*? Para comprender bien lo que quiere decirse con este concepto de «inversión», pensemos en un río que naciera en mar desconocido, discurriese brevemente por la superficie de la tierra —limitado dominio de la razón—, y desarrollara su curso normal descendiendo hasta lo más recóndito de las entrañas del planeta, en busca de los imposibles de Baudelaire y Rimbaud.

Imagen esta que recuerda la doctrina sobre el conocimiento y posesión del mal de San Benito (8): descender a través del yo es acercarse al mal y aún alcanzarle. «Como los gnósticos, los surrealistas —escribe Roger: p. 109— no niegan las fuerzas malditas de la rebelión. Este es uno de los aspectos más particulares de la posición de Breton; contra la mayor parte de los ateos, en todo caso, contra todos los materialistas admite un foco superior de realidad y de caída del hombre en relación con una gloria ori-

---

L'ontologie de Miguel de Unamuno. París, 1955; pp. 13, 115 y 119. Esta actitud oberniana española tan distante en el tiempo de su modelo, es un aspecto más de la coincidencia del pensamiento de la generación de 1898, con el pensamiento francés y afrancesado español, de las postrimerías del XVIII. Así por ejemplo, Azorín y Quintana ante nuestra historia de los siglos XVI y XVII. Coincidencia realmente esencial para comprender la España que nos ha tocado vivir, y que creo que no ha sido advertida ni considerada en toda su importancia todavía.

8 Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, París, Payot.

ginal, pero, al mismo tiempo, se opone a los creyentes porque no cuenta con las potencias celestiales, pero sí con una especie de cooperación de las potencias malditas, para intentar la gran obra de la recuperación de los poderes perdidos» por el hombre después del pecado original.

Al llegar a este punto, la actitud de Roger ante las raíces metafísicas del surrealismo, hace pensar en la oportunidad de plantear esta cuestión, lateral a nuestro tema si así se quiere, pero cuestión fundamental para la crítica literaria: ¿no ganaría ésta en las perspectivas de sus logros si tuviera en cuenta que las obras literarias son los frutos de una criatura inteligente cuyo alimento natural y único es la busca de la Verdad, tal como quería Lessing? (9).

Y en este sentido, son especialmente interesantes, las páginas que Juan Roger dedica a exponer los principios del Surrealismo: la rebelión, lo preternatural, el valor mágico de la poesía, la estética surrealista, el anticristianismo (pp. 101-126); y las técnicas surrealistas; André Breton (pp. 39-45), la división de las imágenes, *l'humour noir*, los signos y los sueños, la escritura automática, la pintura alucinante, los objetos surrealistas (pp. 127-156).

En las Conclusiones (pp. 157-170), llenas de interés, páginas en que se despliega, cómodamente, la claridad y síntesis de Juan Roger, leemos: «El Surrealismo quiere transformar a los hombres obligando a su espíritu a abandonar las cómodas vías de costumbre para circular en todos los sentidos por los mundos mentales. Esta conducta y estas búsquedas «al revés», fueron características del movimiento *dada*..., pero lo propio del surrealismo es sistematizar esta gimnasia mental que *dada* tomaba más como puro juego. El Surrealismo desea... escalar las profundas cavernas, las cimas y los espacios estrellados del mundo mental, y también, aprovechando las brechas, el mundo físico mismo... Ha tomado las pulsaciones del deseo como el fondo original del hombre, cuando en realidad, solamente se trataba de ondulaciones de la superficie, a pesar de las apariencias. El inconsciente, digan lo que quieran los filósofos surrealistas, es lo que hay de más superficial en el hombre. En esta busca angustiosa de lo sobrenatural, falta Dios».

Al final de su estudio, que tanta falta hacía en España, donde tuvo brotes de surrealismo —*La Gaceta de Arte*, Salvador Dalí— Juan Roger han incluído una completísima bibliografía sobre el Surrealismo: textos surrealistas, revistas de este movimiento, y estudios sobre este carcterístico impulso del conocimiento moderno, acaso punto medio de un proceso cuyos orígenes conocemos, cuya etapa última es difícil presagiar pero cuyo desenlace posible ya es angustioso.

José VILA SELMA

MADRID

9 Eine Duplik, final de la primera parte. In Scheeben, *Los misterios del Cristianismo*, I, pp. 4-5, nota del editor. Barcelona, 1950.

Estudios sobre la «Ciudad de Dios»

Papini llama a la *Ciudad de Dios* de San Agustín *libro floresta* por la riqueza y frondosura de ideas apologéticas, teológicas, filosóficas, morales, históricas y culturales que a manos llenas ha derramado en sus páginas el autor.

Pues a este *libro floresta* le han salido ahora unos comentarios que por la riqueza multiforme de sus estudios tienen también mucho de floresta. Con esto he mencionado los dos gruesos volúmenes titulados *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»* que los PP. Agustinos de El Escorial, bajo la dirección del P. Gabriel del Estal, han ofrecido a San Agustín en su último Centenario. El prestigio y la variedad de las firmas darán a este monumento literario la perennidad del bronce.

Veinte estudios en el primer volumen y veintitrés en el segundo constituyen un esfuerzo exegético, digno del máximo respeto y admiración. Los nombres de los más eruditos agustinólogos extranjeros se alternan con los españoles en amable compañía. Y tema único y central de sus investigaciones es la *Ciudad de Dios*. En esta hora de cielo de bronce, de tan pavorosa oscuridad y de ceguera materialista, recordar a los hombres de hoy, conturbados de negras pesadillas, las sublimes lecciones de teología de la historia del gran sondeador y profeta de los destinos históricos de la humanidad ha sido un gran acierto en los organizadores de este homenaje. Quizá lo que más se necesita en la hora actual son las luces eternas de la *Ciudad de Dios* de San Agustín para edificar un mundo nuevo sobre la base del amor de Dios.

Por eso la lectura de estos estudios, a la vez que conforta el espíritu con la visión de la *Ciudad de Dios*, nos prepara a la comprensión y al amor del gran libro de San Agustín.

En ellos se refleja la nueva problemática, surgida en nuestro tiempo, particularmente en lo que atañe a las cuestiones sobre la teología de la historia, el tema del tiempo, del eterno retorno y la dialéctica de los dos amores.

El contraste vivo con las concepciones filosóficas y religiosas del antiguo mundo hace resplandecer la divina originalidad del Cristianismo, que en concreto se reduce a Cristo. Como ayer, como ahora y como siempre, novedad de novedades y todo novedad será el Verbo Encarnado, y vejedad de vejedades y todo vejedad será el paganismo o neopaganismo, al que retornan los hombres de nuestro tiempo. La *Ciudad de Dios* dió perfectamente en el blanco, iluminando con la base eterna del Hombre Dios la historia, que sin El es una babilonia, una ciudad de mucho humo, confusión y algarabía, en que nadie se entiende, porque le falta la clave historial para la interpretación del divino misterio del mundo.

De aquí el valor actual de la *Ciudad de Dios* y el acierto de estos comentarios, que han logrado captar la entraña más viva y la actualidad de la problemática agustiniana.

No es posible seguir paso a paso estos estudios tan amplios y cabales cada uno en su género; pero bástenos saber que los problemas máximos que fatigaron al genio de San Agustín hallan aquí un comentarista bien equipado de erudición y cultura, que recuerda y expone las ideas del teólogo, del filósofo, del sociólogo, del apologista, del historiador, del moralista, del místico, del formulador de las leyes del gobierno de Dios y de la política de Cristo.

AVGVSTINVS, II (1957), 101-103.

En los inspiradores de esta colección ha presidido la intención de ir al fondo, para sondearlo con espíritu y métodos modernos. Por eso hay una gradación de temas que nos lleva a lo interior del pensamiento agustiniano.

Dos filósofos italianos, cuyas firmas honran la colección, M. F. Sciacca y U. Padovani, exponen una cuestión preliminar, pero importante: el concepto agustiniano de la historia y el historicismo agustiniano, opuesto de punta en blanco al historicismo de Hegel.

Con el mismo argumento se enlaza el estudio del P. Gabriel del Estal sobre la Ciudad de Dios en el curso de los tiempos, y su influencia en la visión filosófica y teológica de la historia.

Un grupo de estudiosos nos introduce en la exégesis general o de las partes más orgánicas de la *Civitas Dei*. Tales son los que estudian la hora y la coyuntura histórica en que apareció la obra del Santo, en el cruce de dos edades, su arquitectura interna, el tema central o contraste de las dos Ciudades, Jerusalén y Babilonia, su estructura literaria, los problemas de la temporalidad y de los ciclos cósmicos, la equivalencia de la *Civitas*. Estos argumentos entrañables a la *Ciudad de Dios*, han sido expuestos con gran erudición y competencia por S. Turienzo, J. Straub, U. Alvarez, A. Lauras, C. Vega, R. Flórez, V. Capánaga y G. del Estal.

Otros ensayos nos ayudan a comprender aspectos importantes, pero más específicos de la misma obra, tales como la doctrina de la paz, la *tranquillitas ordinis*, el *ordo amoris*, la filosofía de los valores, la perspectiva ética, la antropología teológica, la mística, el concepto de ciencia y sabiduría, la síntesis de la filosofía agustiniana, la psicología del pecado, la doctrina de la persona y comunidad. Debemos agradecer esta ayuda exegética tan valiosa a los autores Cary-Elwes, H. Rondet, Alcorta Echevarría, C. Perl, J. Zaragüeta, Eloy Carretero, Nazario de Santa Teresa, F. J. Thonnard, Ch. Boyer, C. Vaca y Lucas Verdú.

Varios investigadores han tenido a bien guiarnos por algunos ángulos deliciosos de la floresta, tomando argumentos más particulares de la grande enciclopedia agustiniana, v. g.: el concepto de filosofía, la crítica de la filosofía antigua, la interpretación de las profecías, la exégesis del Génesis, el valor apologético del milagro y de la profecía, la doctrina del purgatorio, la humanización de las penas impuestas por los delitos. Sus autores son A. Muñoz Alonso, Fidel Casado, A. Colunga, Olegario García, Ursicinio Domínguez, Leonardo González, J. Gavigán y L. Riocerezo.

No podía faltar un grupo de estudios relativos a los antecedentes y consiguientes, fuentes e influjo de la *Ciudad de Dios*, y por este camino se han lanzado J. Obersteiner, L. Cilleruelo, Felipe M. Morán, J. Oroz y Fink-Errera, estudiando la teología bíblica de la historia, la presencia oculta del maniqueísmo y los contactos de San Agustín con Virgilio, Varrón y P. Orosio; mientras J. Spörl, J. M. Casas Ohms, F. Rubio y Diego Sevilla han señalado las filiaciones o parentescos de San Agustín con la cultura posterior, medieval o moderna, estudiando a Otón de Frisinga, Luis Vives, los reflejos de la *Ciudad de Dios* en la literatura castellana medieval y en Donoso Cortés. En el mismo grupo se puede incluir el muy erudito trabajo bibliográfico del P. Manuel del Estal sobre la historiografía de la *Ciudad de Dios*.

Amenizan la colección otros trabajos más marginales, pero también interesantes, como la tradición manuscrita escurialense de la *Ciudad de Dios*, de T. Alonso Turienzo, y un extracto de la *Ciudad de Dios*, original y autógrafo del Rey Felipe V, de Luciano Rubio.

Y no se puede dejar en silencio a los innominados y pacientísimos autores de los diversos índices que avaloran tanto la obra.

Por esta simple enumeración del sumario puede conjeturarse el valor de los presentes estudios; y aunque todos son meritorios, algunos están elaborados con singular ciencia y paciencia, que es muy de alabar, v. g.: el del P. Gabriel del Estal sobre la equivalencia de la *civitas*, o el de Fink-Errera sobre Pablo Orosio y San Agustín, o el del P. Juan Manuel del Estal sobre la historiografía de la *Ciudad de Dios*.

Lo cual no significa tampoco que una censura meticulosa no hallará sus defectos, como el de esta traducción: «Es allí donde reposaremos, que nos veremos, que nos amaremos, que nos alabaremos». *Ibi vacabimus et videbimus*,

videbimus et amabimus, amabimus et luadabimus. (De civ. Dei, XXII, 30.) El fin de la contemplación, de la caridad y de la alabanza es Dios sobre todo, aunque ello no excluirá la visión, amor y alabanza de las criaturas bienaventuradas.

También en otro lugar se define al hombre por la voluntad, aduciendo en favor un texto que suele darse como prueba del voluntarismo agustiniano: *Omnes nihil aliud quam voluntates sunt. (De civ. Dei,* XIV, 6.) Todos los hombres no son más que voluntades. Pero en el texto *omnes* no son *homines,* sino *motus,* los movimientos de la voluntad, de suerte que éstos son formas o expresiones de la voluntad o voluntades. Así, el deseo, la alegría, el miedo, la tristeza, son movimientos de la voluntad o voluntades, como explica el Santo a continuación.

Pero estos y otros leves lunares no menguan el valor esencial de esta magnífica colección de estudios, que abren nuevos senderos de luz para una inteligencia más firme y aguda de la *Ciudad de Dios.*

La parte tipográfica también está elaborada con mucha pulcritud y gusto, y honra a la imprenta del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús.

VICTORINO CAPÁNAGA

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, Ángel (S. I.): *Recuerdos y criterios de un viejo de 88 años*, Madrid (Ediciones STVDIVM), 1956, 180 págs.

Por el simple título de este libro se ve que al viejecito de ochenta y ocho años que lo ha escrito le rebosa el buen humor y la simpatía. O la gracia de Dios, que es lo mismo. La alegría habitual es un anticipo del cielo, nos dice él con razón. Muchos han cantado coplas a la juventud, divino tesoro. Pero el Padre Ayala nos habla «del tesoro de la vejez». Y ciertamente en él es un tesoro de sabiduría y de experiencia viva con que nos amaestra a todos los que estamos bajo el noble señorío que representan sus ochenta y ocho años.

Yo le aplico la definición de la buena ancianidad que da S. Agustín: *Canus sapiensque intellectus*. El P. Ayala es el tipo envidiable de una sabiduría canosa y amabilísima. Y en broma y de veras la comunica a todos desde las páginas de este libro de recuerdos, experiencias y meditaciones.

El dice que no sabe ni pizca de filosofía, pero los lectores no se lo creemos. Lo dice por modestia, de broma o para despistarnos. Cuando él define, por ejemplo, al hombre como "un animal racional capaz de decir todos los disparates que son posibles y algunos más", filosofa y hace una definición que debiera pasar a una antología filosófica. Pero ¡si hasta de niño era filósofo este amable manchego, cuando a los doce años meditaba sobre la vanidad de las cosas y fugacidad de la vida o mataba de una pedrada tres gorriones!

Y ahora de viejo le vienen ocurrencias de imitar a Diógenes e irse por los cines y bares y teatros buscando con la linterna un hombre, es decir, averiguando si hay "alguna persona que piense de dónde ha venido y adónde va y por qué está en este mundo". Profesar estas ideas es humanísima filosofía, y no cultivada de muchos, aun de los que filosofan y hablan de todo lo humano y divino.

El P. Ayala, con cristianísimo buen sentido, reparte buenos consejos a todos en este libro. Y pone en solfa la pintura y la música existencialista, y a los que hacen versos que no se entienden; y aunque nos habla de cacerías de murciélagos y de mochuelos y ranas, y nos cuenta los desatinos que hacía sobre su vocación religiosa, hasta cometer la herejía de pedir a S. José de rodillas y con los brazos en cruz que le alcanzara de Dios la gracia de no tener vocación, y nos descubre las picardías de los estudiantes, que se encomiendan a Santa Rita para salir bien en los exámenes, aunque no estudien ni palabra durante el curso, o cuando se lamenta de que tiene una sobrina de cinco años, filósofa, que dice a sus amigas que el tiempo no existe, sin embargo, el libro tiene una profunda entraña y seriedad apostólica. ¡Con qué celo más limpio y sereno toca los problemas de las relaciones de muchachos y muchachas, de la familia, de la educación universitaria!

En resumen, el libro del P. Ayala enseña deleitando y contagiándonos con el buen humor de un ochentón saludable a quien Dios guarde muchos años.

V. C.

MEDICI, N.—HUGHES, R.: *A Mozart Pilgrimage: Being the Travel Diaries of Vincent & Mary Novello in the year 1829*, London (Novello and Company Ltd.), 1955, XLII-362 págs., enc. 30 s.

Como muy bien indica el subtítulo de la obra de que nos ocupamos, se trata de las memorias de un viaje en el año 1829. En el verano de dicho año, Vincent y Mary Novello hicieron un viaje a Salzburg para hacer presente a una hermana de Mozart, que se encontraba en circunstancias muy necesitadas, una suma de dinero recogida por suscripción popular. Al través del viaje, Vincent tomó notas acerca de la música que escuchó en las iglesias, salas de conciertos y en otros lugares. Su esposa compuso también un libro de notas en que recogió, como un suplemento a las noticias de su esposos, incidentes y anécdotas del viaje. Con esto la historia del viaje resultaba más completa e interesante.

Por desgracia, ambos diarios permanecieron desconocidos durante muchos años entre los papeles, libros y pinturas y música y memorias de la familia Novello, en medio de la atmósfera especial de la Villa Novello, en Génova. La

historia de su descubrimiento, debido a un suceso sin importancia en la guerra mundial, se lee como una novela policíaca. Con ser muy grande el interes de la revelación de las memorias del matrimonio Novello, no lo es tanto como el contenido de las mismas noticias y observaciones del viaje a Salzburg.

El libro contiene todo el encanto y la frescura deliciosa de las memorias de un viaje, escritas tan sólo como recuerdo del mismo y sin ningún afan de publicarlas. Por eso se leen con más gusto. Asistimos al viaje desde Londres hasta Salzburg, con las descripciones detalladas de todas las ciudades que encuentran en el camino y con los minuciosos detalles de las mismas. Ya en la ciudad de Mozart, nos sentimos, con el matrimonio viajero, huéspedes de la viuda y de la hermana de Mozart, que contestan a las preguntas, curiosas, de los visitantes. Como a los amantes de la música de todos los tiempos, a los Novello fascinó y cautivó la tragedia del *Requiem Incompleto* de Mozart. En catorce páginas —119-132— nos ofrecen la descripción detallada de dicha obra. No podía faltar la visita a la Viena de principios del siglo XIX con todo el encanto y el atractivo de una ciudad dedicada por completo a la música. Se suceden los conciertos a base de obras de Mozart, Handel, Haydn, en un ambiente médio religioso, medio cortesano. Y de nuevo el regreso: Viena, Salzburg, Munich, Augsburg, Ulm, Stuttgart, Strasburg, Metz, Chalons sur-Marne, París. Ya en París, la hija del matrimonio es admitida en la *Chorons Institution*, donde llegara a ser mas tarde una de las primeras cantoras del mundo de su época.

Cierra el libro un amplio capítulo de más de setenta páginas sobre la escena musical en la Europa del 1829. El libro se lee fácilmente, y ya desde el principio se siente uno subyugado por las noticias y curiosidades que encierra. El recuerdo conservado por un reconocido músico de la época en las notas de sus cuadernos —comentarios y observaciones personales—, junto con las sutiles interpretaciones de su esposa, presenta una fascinadora pintura de la vida musical y de los modales cortesanos de la Europa de los primeros años del siglo pasado. Las veintiún ilustraciones que adornan el libro, junto con la cuidadísima edición de la obra, contribuyen al éxito del libro, que no puede por menos de interesar a los aficionados de la música y a los que deseen conocer el ambiente musical y social de las ciudades centroeuropeas de principios del siglo XIX.

Fr. José Oroz

CLARKE, M. L.: *The Roman mind: Studies in the History of thought from Cicero to Marcus Aurelius*, London (Cohen & West Ltd.), 1956, VIII-168 págs., enc. 18 s.

Es curioso observar que, mientras muchos autores se han ocupado del origen y del desarrollo del pensamiento griego en todas sus múltiples manifestaciones, pocos lo han hecho en relación con el pensamiento romano. Y es que su atención se ha dirigido principalmente a los griegos, como maestros, descuidando a los discípulos, los romanos; en el mundo antiguo fueron los griegos los propiamente originales, mientras que los romanos hicieron poco más que reproducir las ideas griegas en una lengua nueva y, a lo sumo, con un tono ligeramente diferente y con acentos nuevos. Tal vez tenemos que llegar hasta S. Agustín para encontrar un pensador latino de indudable originalidad, con derechos propios para ocupar un lugar en la historia del pensamiento.

Pero la falta de originalidad o el menor interés e importancia de los romanos frente a los griegos no puede justificar de ninguna manera su desconocimiento o la falta de interés por sus problemas. El interés que despierta la evolución del pensamiento romano no radica expresamente en su originalidad, escasa ciertamente, o en el valor intrínseco de sus doctrinas. El pueblo romano, eminentemente práctico frente a la *teoría helénica*, se hace interesan e precisamente por la relación de las doctrinas a las actividades políticas y literarias. Con frecuencia, las ideas griegas han tenido una honda repercusión en el pensamiento latino, como sucede en particular con las filosofías helenísticas del Estoicismo y del Epicureísmo, que encontraron abonado campo en los pensadores romanos.

El profesor Clarke, autor del libro *Rhetoric at Rome*, estudia la adaptación de las ideas filosóficas, políticas, éticas y religiosas llevada a cabo por Roma.

El período que estudia se extiende desde Cicerón hasta Marco Aurelio. El impacto del Epicureísmo y del Estoicismo, el pensamiento político, la filosofía de Cicerón, la política religioso-filosófica de Augusto, las corrientes del espíritu nacional, las ideas políticas del Imperio y la concepción estoicista de la vida frente al nuevo ideal, basado en una profunda diferenciación de fines, de la «*humanitas*», son otros tantos temas que estudia el autor del libro, con verdadera maestría y competencia.

Si bien la obra no ofrece una historia completa del pensamiento romano, finalidad excluída de antemano por el autor, sin embargo con ella nos introducimos en un aspecto nuevo de la antigua Roma, que con frecuencia viene descuidado u omitido en las Historias de Roma y de la literatura latina. Numerosas notas siguen a cada capítulo —hubiéramos deseado que estuvieran al pie de cada página— y un completo índice termina la obra. El libro se lee con avidez, y no dudamos en recomendarlo a cuantos —latinistas o no latinistas— se interesen por estos temas. Clarke nos ha dado un libro de verdadero interés y de acuciante lectura sobre el pensamiento latino.

Fr. José Oroz

MARITAIN, Jacques: *Approches de Dieu*, París (ALSATIA), s. a., 138 págs.

Maritain ha ensayado en este hermoso libro un resumen, muy bien escrito e inteligentemente ordenado, de los caminos que nos conducen al conocimiento y la demostración de la existencia de Dios. El autor excluye de su trabajo la experiencia mística como posible vía de acceso, y el camino del conocimiento por la fe. Sin embargo, bueno será advertir que se respira por todo el libro un aliento de espiritualidad y una presencia subyacente de la sobrenaturalidad, aunque ni uno ni otra adopten formas de valor racional como pruebas demostrativas.

Maritain dedica el capítulo primero al conocimiento natural prefilosófico de Dios como camino de acercamiento primordial, y analiza el proceso de este conocimiento natural y su valor y virtudes. Este conocimiento, más que inferior, en el sentido en que suele rebajarse, es un conocimiento prefilosófico, pero virtualmente metafísico. En realidad, es en este conocimiento en el que el hombre toma conciencia de la existencia de Dios, y, por tanto, bien puede considerarse conocimiento primordial.

La revalorización clara y expresa que Maritain intenta en este capítulo, presentándonos las excelencias del conocimiento natural prefilosófico de Dios, está en la línea de la doctrina escolástica, que se esforzó siempre en montar sobre esas verdades naturales todo el andamiaje posible de las conceptuaciones. El esclarecimiento del tema sigue la pauta de otras obras del mismo autor, recogiendo y seleccionando los aciertos en una síntesis muy bien lograda. Maritain insiste en que este conocimiento no se presenta sólo como fundamental, sino también como fundante de cualquier otro que pretenda ser racional y humano. Es como si dijéramos —y Maritain lo dice— no una nueva vía, sino la vía perenne, "voie éternelle", de la razón humana. Y es que el conocimiento natural prefilosófico, aunque procede espontáneamente, implica un razonamiento.

En el segundo capítulo se ensayan, en nuevo resumen de otras obras de Maritain, las cinco vías de la existencia de Dios, que en la mente del autor son un desarrollo y una explicación, con carácter científico, de este conocimiento natural. Maritain sugiere una consideración para avalar este pensamiento, basándola en que Sto. Tomás habla de las cinco "Vías", con preferencia a las cinco "pruebas", como si quisiera poner de manifiesto que no se trata en ellas de evidenciar lo desconocido, sino de acercarnos a lo ya conocido. El recorrido que Maritain emprende en este capítulo se reduce a consideraciones sobre cada una de las vías, pero suscitando sugerimientos valiosos, algunos de ellos de gran originalidad.

En el capítulo tercero, Maritain ensaya una sexta vía. Es un camino que no se encuentra en el cruce de los cinco clásicos. Quizá sea este capítulo el más atrayente y original, en cuanto que representa una vía de acceso menos estudiado y que, sin desvirtuar los anteriores, ofrece una nueva perspectiva. Es el

camino que Maritain denomina "intuición primordial del existir", después de haber obtenido la experiencia de la vida intelectual. Intuición basada, pues, en la espiritualidad natural de la inteligencia. El matiz de esta experiencia se advierte en la frase de Maritain al introducir el tema concreto: «¿Cómo se explica el que yo haya venido al mundo?" (**Comment est-il possible que je sois né?**).

Los dos capítulos posteriores reflejan el mismo propósito y están sembrados de valiosas apreciaciones sobre las vías del entendimiento práctico y el deseo de ver a Dios. El libro concluye con un Apéndice, en que se recogen algunos textos, principalmente de la "Summa theologica".

Terminaremos diciendo que el libro es un delicioso estudio de Teología natural, enfocado desde un ángulo de visión clásico, con originalidad en las perspectivas, realzado por la pulcra impresión y esmero editorial.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

BOYER, Charles (S. J.): *La notion de nature chez S. Augustin*, Estratto della Rivista «Doctor Communis», Romae (Officium Libri Catholici), 1955, págs. 65-76.
Le retour a la foi de S. Augustin, Estratto della Rivista «Doctor Communis», Romae (Officium Libri Catholici), 1955, 6 págs.
La Controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la Conception de la Vierge, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno MCMLIV celebrati, Extractum, Romae (Academia Mariana Internationalis), 1955, págs. 49-60.

Son tres estudios breves del P. Boyer, tan conocido por su devoción y su competencia en los temas agustinianos.

El primero es una conferencia, leída en el II Congreso Patrístico de Oxford en septiembre de 1955, y en él esclarece el concepto de naturaleza en S. Agustín, cuyo vocabulario no tiene a veces la fijeza y precisión de la filosofía posterior.

Es verdad que alguna vez llama naturaleza a la inocente en que fué creado el hombre: *in qua sine vitio creati sumus*. Pero ¿es creíble que un teólogo tan profundo como él haya ignorado una noción tan necesaria para la exposición del dogma cristiano? ¿No se indica claramente la distinción de lo natural y sobrenatural en el famoso texto *Simul eis conaens naturam et largiens gratiam?*

El P. Boyer precisa el concepto agustiniano de naturaleza partiendo de algunos aspectos fundamentales, siendo el primero de ellos el ejemplarismo.

Las cosas tienen sus razones, *rationes rerum*, en la mente de Dios y conforme a ellas han sido creadas; y no es la misma razón la del caballo, de la planta o la del hombre. Por eso hay grados de ser en el universo *(graaus essentiarum)*. Los individuos tienen sus razones propias en el Creador. Estos grados de ser conservan un modo fijo de ser y de obrar. Cada naturaleza tiene su acción propia y produce sus efectos particulares, que Dios respeta: *Neque enim ita naturas creat, ut leges auferat, quas dedit motibus uniusciuisque naturae.*

Por eso hay cierto determinismo y curso usual *(usitatus cursus)* en el universo.

Pero sobre este curso regular del mundo y de sus razones seminales hay una potencia superior, a la que todo se somete. De aquí la posibilidad del milagro. Hay, pues, en el fondo de la naturaleza y de cada naturaleza una potencia, en virtud de la cual obedecen a Dios y se someten a su voluntad.

Esto deja una abertura a la posibilidad y hecho de un orden sobrenatural, que S. Agustín distingue del natural.

Así, pues, concluye el ilustre agustinólogo: "Tenemos derecho para concluir —según nos parece— que la noción de naturaleza en S. Agustín es más precisa y constante de lo que pudieran hacer creer algunos textos aislados".

El trabajo del P. Boyer es muy interesante. Pero sería conveniente, a nuestro entender, introducir en el concepto de la naturaleza el vestigio ternario: *modus, species, ordo*, que pertenece a la estructura metafísica de todos los seres.

En el segundo opúsculo responde el P. Boyer a Mr. Courcelle sobre la cuestión del tiempo en que S. Agustín admitió la fe católica o se convenció de su verdad, aunque sin adherirse a ella totalmente.

Conocida es la opinión expuesta por Mr. Courcelle en un libro ya famoso por ciertas novedades que ha querido introducir en la historia del proceso de la

conversión agustiniana; según él, se adhirió a la fe después de la lectura de los libros platónicos. El P. Boyer y otros muchos anticipan la fecha, afirmando que antes de la lectura de aquellos libros se había operado en el ánimo de San Agustín un cambio o una persuasión de la verdad de la fe católica. "Agustín había hallado la fe de Mónica antes de leer a Platón."

Sobre esta cuestión AVGVSTINVS ha informado a los lectores en su primer número, exponiendo la opinión de los dos autores aquí citados.

En el tercer estudio, el P. Boyer toma tambien una posición propia en la cuestión tan debatida sobre la opinión de S. Agustín acerca de la Inmaculada Concepción. El autor responde a las objeciones de los adversarios y expone serenamente su modo de pensar, concluyendo: «En la cuestión que acabamos de estudiar tenemos dos textos, cuyo sentido obvio, confirmado por el contexto, nos induce a atribuir a María el privilegio de una concepción inmune de la mancha original».

Sin aportar ningún elemento nuevo a la polémica, la exposición del P. Boyer contribuye con el peso de su autoridad a reforzar la opinión favorable, defendida por muy ilustres teólogos de hoy.

V. C.

RICHTER FRIEDRICH: *Martín Lutero e Ignacio de Loyola. Representantes de dos mundos espirituales*, trad. de C. Ruiz Garrido, prefacio de Angel Santos, S. I., Madrid (Ediciones Fax), Zurbano, 80, 351 págs.

Federico Richter, autor de estas dos semblanzas antagónicas de Lutero y San Ignacio de Loyola, fué pastor protestante durante veinticinco años, y después de un lento proceso espiritual, abrazó la fe católica en 1948.

Posee, pues, una doble experiencia religiosa: la de la fe luterana, vivida y contrasatada durante largos años de cura pastoral y de luchas interiores, y la de la fe católica, madurada con largas reflexiones y comparaciones.

«En estos momentos cruciales siguen estando a nuestra vista Lutero y San Ignacio de Loyola", dice el autor. Lo cual significa que Richter ha sentido la fascinación de ambas figuras. Sin duda, el careo de las dos ha hecho saltar la chispa de luz que le ha guiado al Catolicismo.

Por esto en este libro se nos ofrece un doble panorama de hechos y de ideas, que nos ayudan a comprender la historia moderna, tan entrañablemente vinculada a dos concepciones religiosas opuestas, que se encarnan en el Fundador de la Reforma y en el organizador de la Contrarreforma.

La figura de Lutero está dibujada con esmero y simpatía. El autor nos da un retrato de Lutero que no estamos acostumbrados a contemplar los católicos. Corrige las fisonomías y semblanzas de Denifle y de Grisar, y en vez de un Lutero psíquicamente anormal, de violenta sexualidad, comedor y amigo de largas libaciones, nos da un Lutero sano como pocos, trovador de la gracia de Dios y de la confianza ilimitada en Cristo, con rasgos de gran genio y madera de santo, de gran sinceridad religiosa, que con sus cánticos sagrados supo ganar los corazones del pueblo para la causa de la Reforma.

La intención del autor ha sido corregir igualmente dos caricaturas, la de Ignacio de Loyola, hecha por los protestantes, y la de Lutero, hecha por los católicos. Así quiere romper con la rutina y el tópico y abrir un hondo surco a la comprensión y la justicia histórica.

Podrá discutirse, si no la buena intención, esta manera de apreciar una figura histórica tan amada y tan odiada; y a este propósito, el P. Antonio Santos hace muy discretas observaciones, pero en esta materia la última palabra la tiene la historia o la biografía científica, sin apasionamientos. La fe católica nada pierde ni gana con que Lutero fuera mejor o peor de lo que lo pintan sus panegiristas y detractores.

En cambio, en el aspecto doctrinal, Richter juzga severamente al Reformador. La Reforma está basada sobre la alteración o deformación de tres imágenes, que dan orientación a toda la cultura humana: la imagen de Dios, la imagen del hombre, la imagen del mundo.

Con pulso firme, con mente católica y tomista, Richter traza los rasgos dife-

renciales de ambos antagonistas, que representan dos mundos en pugna o dos hogueras llameantes. En Lutero hierve el torbellino del mundo moderno, con sus formidables tensiones y antítesis, con su subjetivismo titánico, con su miedo a Dios y a la muerte, con su voluntarismo y su aversión a los datos objetivos y trascendentes de la fe, con su afán de autonomía y libertad, con sus anhelos de experiencia inmediata, que nos disipe las pesadumbres interiores y nos asegure el desenvolvimiento de las aspiraciones humanas.

En cambio, en S. Ignacio de Loyola aparece el humanismo cristiano de impronta moderna, contrapuesto al humanismo secularizado del Renacimiento. Mientras tantos otros se marearon, él se mantuvo con la cabeza lúcida y firme en medio del torbellino de las nuevas ideas y supo someterlo a nueva disciplina. Este fué el gran mérito de S. Ignacio y de sus *Ejercicios espirituales*, esa táctica de reforma interior que cada día adquiere mayor prestigio y eficacia en el mundo católico.

Las tres imágenes deformadas por Lutero, en S. Ignacio de Loyola lucen con un brillo católico, puro, tradicional y moderno a la vez. El recibió de la Edad Media y de sus tradiciones espirituales los materiales de su nueva construcción, pero infundió en ésta un estilo propio, un modo realista de ver, de trabajar por Dios y las almas, que no ha perdido su actualidad y vigor.

El libro de F. Richter, con su estilo conciso, rápido y esencial, nos ayuda a recordar y a comprender mejor estas cosas, que no deben echarse en olvido. Por eso la Editorial FAX presta un buen servicio a la cultura católica con la divulgación de esta clase de obras, tan sanas y orientadoras.

V. C.

AUGUSTINIANA: *Napoli a S. Agostino nel XVI Centenario della Nascita*, Napoli (Instituto Editoriale del Mezzogiorno), 1955, 272 págs., rca., 1.200 liras.

Fruto de las fiestas centenarias del nacimiento de San Agustín, promovidas por los PP. Agustinos de la Provincia de Nápoles, *Augustiniana* es una notable colección de conferencias sobre el Santo, pronunciadas en aquella ciudad por muy notables investigadores y cultivadores de estudios agustinianos. Los trabajos están ordenados según un orden lógico de desarrollo, que comprende la ilustración del ambiente geográfico, histórico y cultural y los aspectos más salientes de la obra literaria, filosófica, teológica, histórica, política y artística del gran Obispo de Hipona.

Abre la colección el insigne arqueólogo de Africa Romana, Pedro Romanelli con su estudio *San Agustín en el Africa de su tiempo*, exponiendo las condiciones políticas, culturales, sociales y económicas del ambiente en que nació, se formó y vivió toda su vida San Agustín. Son interesantes las observaciones sobre las cuestiones sociales, lo mismo en la ciudad que en las campiñas de aquel tiempo.

Francisco Arnaldi, Ordinario de Literatura latina en la Universidad de Nápoles, estudia a *San Agustín en la historia de la cultura antigua*, señalando las diversas corrientes culturales y experiencias del mundo antiguo que influyeron en él, y fueron vivificadas por su genio, e incorporadas en sus elementos más sanos a la cultura occidental.

El Profesor Ordinario de Literatura cristiana antigua de la Universidad de Turín, Miguel Pellegrino, nos da un jugosos estudio sobre *San Agustín, visto por su primer biógrafo, Posidio*, examinando el valor y los límites de la primera biografía del Santo. Aunque no supo medir toda la talla gigantesca del biografiado, nos dió fielmente algunos aspectos esenciales de su grandeza.

También H. Tescari, Ordinario de la Universidad de Roma y muy benemérito por sus estudios agustinianos, en el que aquí se inserta, *Verdad y fantasía en la vida de San Agustín antes de convertirse*, corrige la tendencia moderna a poner en tela de juicio la sinceridad del autor de las *Confesiones* y a leer entre líneas lo que muchas veces es temeraria sugestión de espíritus ligeros. Tescari rectifica las interpretaciones arbitrarias de L. Bertrand y J. Papini sobre todo, para restituir a las *Confesiones* toda su verdad y poesía.

L. de Simone, Profesor de Historia de filosofía medieval en la Universidad de

Nápoles y también estudioso de San Agustín, describe *la obra del Santo en los últimos años de su vida*. Particularmente, la lucha contra el pelagianismo es el objeto de la conferencia, así como su actividad literaria antes de morir.

El P. Boyer, S. I., nos da a conocer uno de los aspectos más vitales del agustinismo eterno: *Cómo San Agustín halló a Dios*. Le sirven para iluminar el itinerario agustiniano las palabras de la *Ciudad de Dios*, de profunda resonancia platónica, que consideran a Dios como *causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*. Aquí están las tres vías principales del espíritu para llegar a Dios: la *vía del mundo*, la consideración del orden y belleza del universo visible; *la vía de la verdad*, que partiendo de la presencia de la luz interior o vida de la razón sube hasta la fuente misma, originaria y universal de toda verdad, y *la vía del corazón* o de las profundas aspiraciones del espíritu hacia un bien absoluto, descanso perenne en que se satisfacen las inquietudes humanas.

Francisco Di Capua, Profesor de Literatura cristiana antigua, conocido por sus estudios sobre el ritmo prosaico de San Agustín, lo estudia como poeta, *San Agustín, poeta*. Di Capua desarrolla este sugestivo tema con mucha competencia, analizando sobre todo muchas expresiones poéticas que abundan en los libros de San Agustín.

El P. Hugo Mariani, O. S. A., Profesor de Historia de doctrina política en la Universidad de Roma, considera a *San Agustín como orador y escritor*, ponderando su clasicismo y su orginalidad.

Vicente Cilento, también Profesor de la Universidad de Nápoles, en su trabajo *El espíritu poético y la originalidad de la obra de San Agustín*, canta al «descubridor poético de la intimidad, al creador de un nuevo estilo adaptado para el autorretrato del alma».

A Pablo Brezzi, Profesor en la Universidad de Nápoles de Historia del Cristianismo antiguo, le atrae el tema de la *Ciudad de Dios: El carácter y el sentido de la historia en el pensamiento de San Agustín*. El objeto de la historia, su validez científica, su fin y sentido, el desarrollo histórico de la humanidad, he aquí los puntos principales que expone el autor.

Con las bases de la misma *Ciudad de Dios*, el P. Hugo Mariani discurre sobre *el Estado en la concepción de San Agustín*, exponiendo las ideas políticas del Santo.

El Profesor de Estética de la Universidad de Nápoles, Valerio Mariani, en su estudio *El Arte, según San Agustín*, hace agudas observaciones sobre el Santo como escritor y artista; y J. De Rosa, Profesor de Teología dogmática en el Seminario de Capodimonte, muestra una rara erudición y competencia en su ensayo *La Inmaculada Concepción de María en los escritos de San Agustín*, llegando a la conclusión: «Todo mueve a pensar que San Agustín tuvo la intuición y entrevió el privilegio mariano implícito en la eximia santidad de María, profundamente arraigada entonces, como ahora, en la creencia del pueblo cristiano».

Mario Bendiscioli, Ordinario de Historia en el Instituto Universal del Magisterio de Salerno, expone las relaciones entre San Agustín y los Reformadores: *El agustinismo de los Reformadores*, fué parcial y exclusivista y deformador del pensamiento y de la personalidad del Santo.

El P. G. de Giovanni cierra el volumen, exponiendo en síntesis los motivos de la *actualidad de San Agustín*, cuyo influjo todavía perdura en nuestro tiempo.

Concluyendo, diremos que esta colección de estudios agustinianos enriquece gloriosamente la bibliografía agustiniana del último centenario.

V. Capánaga

LECLERQ, Jacques: *Las grandes líneas de la Filosofía moral*, Madrid (GREDOS), 1956, 522 págs., rca. 90 ptas.

El autor divide su obra en cuatro partes, correspondiente cada una, de acuerdo con el título general, a una de las dimensiones de la Filosofía Moral. En la primera parte se estudia el hecho moral desde su comprensión filosófica. El autor ha elegido uno de los aspectos más valiosos y actuales en la confrontación crítica al entablar relaciones entre moral religiosa y moral filosófica y entre la Filosofía moral y moral cristiana. Aunque el autor se muestra parco en esta

primera parte en alusiones históricas de los problemas, sin embargo el tema ha tenido en tiempos recientes una gran repercusión filosófica. El descenso a aplicaciones particulares de la doctrina no supone en Leclerq una casuística, sino una realización concreta de los postulados y una concreción real y efectiva de la doctrina. Se advierte desde las primeras páginas que el autor es un moralista sociólogo.

En la segunda parte, el autor hace un recorrido notablemente claro en su sobriedad de lo que él titula posturas fundamentales de las morales humanas. Son las siguientes: el utilitarismo, las morales altruístas, las de la espontaneidad, la moral del deber, las monistas, la estoica, el neoplatonismo, la moral cristiana. Las tres primeras son calificadas como morales empíricas, y las restantes, como morales racionales. Leclerq ha querido que un capítulo previo estudie la negación de la regla moral en sus distintas expresiones históricas y que un capítulo final aclare los puntos de coincidencia de las morales. El autor estima que la divergencia obedece fundamentalmente a los diversos puntos de vista que se adoptan al enfrentarse con el problema.

En la tercera parte estudia Leclerq los fundamentos de la moral. Parte del concepto del bien, pasando revista a aquellas realidades, ideas o conceptos que guardan relación estrecha con la moral fundamentando su realidad. No se contenta con una exposición teórica, sino que explana su práctica en la vida concreta y social del hombre, terminando con la perfecta sanción en la vida futura, que es la que explica el carácter de las sanciones terrenas.

En la cuarta parte —la más interesante, a nuestro parecer— se estudia la vida moral. Es en las ciento cincuenta páginas de esta cuarta parte donde el autor ensaya su sentido crítico de valoración y armonía, en relación con las actividades y con la vida del espíritu. Algunos capítulos revelan gran agudeza y penetración psicológica. Muchas de las páginas de esta última parte son un compendio de ascética entendida como exigencia humana y cristiana de la moral, tomando partido por la acción, aun reconociendo las objeciones.

La obra forma parte de la Biblioteca Hispánica de Filosofía que dirige el Profesor González Álvarez y está traducida por José Pérez Riesco.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

ZAMEZA, José: *Ráfagas de luz agustiniana*, Bérriz (Ángeles de las Misiones), 1955, 90 págs.

Las Madres Mercedarias Misioneras de Berriz, que han divulgado en tan pulcras ediciones algunos libros de espiritualidad misionera, nos regalan ahora estas *Ráfagas de luz agustiniana*, que fueron breves conferencias pronunciadas durante el último centenario agustiniano desde la Radio Vaticana, en la emisión española de la noche.

Desde la magnífica portada con el cuadro de Ary Scheffer hasta las últimas páginas, en que se reproducen las *Exequias* de San Agustín, de Benozzo Gozzoli, este libro del P. Zameza se nos mete deliciosamente por los ojos, el corazón y la fantasía. Las mejores obras de arte, sobre todo italiano, que han inmortalizado la figura de S. Agustín y las reproducciones fotográficas de paisajes y lugares de Italia y de Africa iluminan el ritmo acelerado de estas ráfagas fervorosas, que van siguiendo a S. Agustín desde la cuna hasta el sepulcro, buscando, sobre todo, su alma, el latido vigoroso de su gran corazón, hecho para amar a Dios. En una especie de paisajismo espiritual, iluminado con los mejores textos agustinianos, se pretende encuadrar una escena de su vida, una estrofa de su epopeya misional, un canto de su alma de poeta y peregrino de Dios.

Momentos excelsos de la vida del Santo, como el éxtasis de Ostia, adquieren un justo relieve. Los cuadros se suceden a los cuadros, bañados de una luz amable, porque ya se ve que el P. Zameza busca, sobre todo, al S. Agustín amable, al *Santo Amigo*, de Machado, que es también el amigo santo de nuestro autor.

La luz fué uno de los goces más limpios y uno de los símbolos más fecundos del genio africano.

A veces, aquí la luz nos viene del ambiente, de los paisajes mediterráneos,

de los cielos azules de Italia y de Africa; pero las más de las veces chispea de lo interior del alma ardiente de S. Agustín. Porque el S. Agustín de este libro es, sobre todo, el S. Agustín que arde y que nos hiere eficazmente con el dardo de su corazón transverberado.

He aludido antes a la parte ilustrativa, dispuesta con manos tan finas por las Mercedarias Misioneras de Berriz. Ella contribuye también al disfrute de los ojos, al prestigio editorial y a la fuerza emotiva del libro. Así, ¡qué bellamente riman entre sí, por ejemplo, en las páginas 36-7, de un lado, el maravilloso rincón africano con unas palmeras a orillas de un lago, y de otro, la hermandad dolorida de dos columnas, supervivientes mutiladas de las ruinas de Timgad, que claman al cielo con su violación y desamparo, y en el centro, el texto estupendo, tomado del libro *De Vera Religione* sobre el canto del ruiseñor!

Verdad y poesía se llama a esta manera de componer los libros.

Con los ojos llenos de sensaciones africanas y el alma en pena se piensa en la desolación de aquellos países floridos de antaño, donde anidó y cantó el gran Ruiseñor del Africa cristiana, que todavía nos endelicia con el férvido y multisonoro encanto de sus gorjeos.

En las que fueron tierras paniegas, granero de Roma y colmenares de la cristiandad, hoy la voz de las ruinas, el imperio de las arenas mudas y la huella de los bárbaros nos invitan a una plegaria por la resurrección del Africa agustiniana, evocada en estas páginas del P. Zameza.

VÍCTOR MASINO

SHACKLETON BAILEY, D. R.: *Propertiana*, Cambridge (Cambridge University Press), 1956, XIV-326 págs., enc. 35 s.

Una de las grandes dificultades que se presentan al estudioso de Propercio es la del texto. Nuestro poeta latino ofrece siempre un serio y difícil problema al editor. Por desgracia, no han llegado hasta nosotros ninguno de los manuscritos anteriores al siglo x. A pesar de la esperanza del poeta de ser alabado y recordado para siempre —*Meque inter seros laudabit Roma nepotes, / illum post cineres auguror ipse diem*—, la suerte de sus obras le fué adversa. Si bien es recordado por Quintiliano, pronto se pierde su memoria, y en el siglo vi nadie se acuerda del cantor de Cintia. Tan sólo en tiempos de Petrarca revive la memoria del poeta, cuyas elegías, junto con los poemas de Cátulo, adornan la biblioteca del poeta florentino.

Si bien las obras de Propercio han sido editadas repetidas veces por autores consagrados plenamente a la crítica textual, podemos decir que el texto properciano no ha sido definitivamente establecido. Cuando recientemente estudiábamos en la Universidad de Salamanca, bajo la dirección del Dr. Tovar, pudimos estudiar varios manuscritos propercianos de la misma Universidad, que si bien no presentaban una solución definitiva al problema, contenían algunas variantes de interés, no registradas en las ediciones que manejábamos para establecer el texto de Propercio. El autor de la obra que reseñamos nos ofrece estudios muy acertados sobre pasajes difíciles, sugiriendo nuevas lecturas o explicando el texto que ya poseemos en las varias ediciones.

Modestamente, Shackleton califica a sus estudios como "notas". En realidad son notas, pero notas que tienen toda la profundidad de un estudio de crítica textual. El fin que se propone es contribuir al conocimiento mejor y más exacto del texto de Propercio, objetivo que, según confiesa él mismo en la Introducción, "cannot be much advanced either by collation and recollation of his MSS or by further discussion of their value and affiliations".

Si bien nuestro autor no se enfrenta con la colación de los manuscritos ni con el valor, prioridad o dependencia de los mismos, podemos afirmar que la obra presente es una valiosísima contribución al esclarecimiento e interpretación del texto properciano. Con modestia reconoce Shackleton que su obra es de segunda mano, a excepción de las referencias al *Codex Napolitanus* o *Guelferbytanus Gudianus;* y a pesar de ello estamos frente a un verdadero estudio serio, profundo y honesto, de crítica textual. No es del caso analizar o estudiar las variantes nuevas o explicaciones acertadas que presenta la obra que nos ocupa.

La firma del autor, que ya se ha ocupado en otras ocasiones de la obra de Propercio, y la seriedad de la Editorial, mundialmente reconocida en estas cuestiones de crítica textual, avalan la importancia del libro y son mucho más elocuentes que una recensión.

Junto con el valor y la importancia interna de la obra, la pulcritud y edición esmerada del libro, según costumbre de la *Cambridge University Press*, hacen que la obra se lea con interés, gusto y provecho.

Fr. José Oroz

MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *Expresión filosófica y literaria de España*, Barcelona (Juan Flors, Ed., Colección «Remanso»), 1956, 308 págs.

Muñoz Alonso se va labrando una personalidad filosófica y literaria de primer orden en España. Casi nos tiene un poco deslumbrados con el continuo disparo de sus publicaciones. Durante este año, en breve lapso de tiempo, ha publicado varios volúmenes, pulcramente editados por diversas Editoriales.

El que se anuncia aquí forma parte de la Colección *Remanso*, del benemérito editor barcelonés Juan Flors, y es un bellísimo libro de síntesis y madurez, un fruto sazonado del entendimiento, corazón y fantasía del autor. Todo está labrado en él con finura y elegancia, con amoroso empeño: el pensamiento, la imagen, la frase. El semblante de España con la cambiante hermosura de su *Expresión filosófica y literaria* se refleja en el dulce y claro río de su prosa, férvida y musical.

A Muñoz Alonso le fluyen musicalmente las palabras. Sin duda, porque le salen del corazón. Por la difícil facilidad de su estilo y por la manera rápida y generosa de mirar a tantas almas, pudiera creerse que se trata de una obrecilla caída de entre las manos, como definía sus poesías Fr. Luis de León. Pero no; *Expresión filosófica y literaria de España* tiene penetración y hondura cristalina. El autor ha estrechado calurosamente la mano a tantos amigos de sus noches de estudio y meditación. No escribe de oídas, ni por lo que dicen los manuales en boga, sino que ha mirado largamente a los ojos de tantos pensadores y cazadores de la hermosura de Dios y de las cosas. A veces, una frase sintética y galana nos da un retrato esencial, como, por ejemplo, cuando escribe: "Platón nació con la nostalgia de los cielos en el alma y en los ojos; Aristóteles se crió con el alma en los ojos y los ojos en la naturaleza".

Ya al leer el índice, son puro regalo para el gusto y el oído el canto y la música de los epítetos originales con que saluda y requiebra a la literatura española: "La poesía para amar y guerrear", "La poesía española, lengua de cilicio y de ángeles", "La poesía española, lengua de melancolías humanas", "La poesía española, luz de fondo", "El teatro español, entre lo divino y lo humano", "La poesía española, lágrimas de las cosas", "La poesía española, rama siempre florida", "La prosa española, espejo bruñido de una España triste"... Esta manera de considerar la literatura y la lengua como alma y vida, esta ferviente letanía de metáforas vale por un lindo madrigal, cantado en loor de nuestra patria.

Por el vestíbulo florido de estos epítetos entramos en el interior del libro, en sus estancias iluminadas, llenas de retratos y de nombres, que nos cuentan sus luchas por la verdad y la conquista de la belleza. A los nombres claros hacen eco otros muchos, *quos fama recondit obscura*. Nos habla mucho de Séneca, de Platón, de los filósofos árabes, de Suárez, de Fr. Luis de León, de Menéndez Pelayo, y da lo suyo a Amor Ruibal, sin olvidarse de los escritores jóvenes.

En resumen, este libro de Muñoz Alonso, discretamente ampliado y enriquecido con más antología y un poco de aparato biobibliográfico, sería uno de los más bellos manuales de historia de la filosofía y literatura española, o si se quiere, un libro de honras del alma y de la literatura castellana.

V. C.

VERBUM DEI: *Comentario a la Sagrada Escritura*, II. Barcelona (Herder), 1956.

Comprende este tomo segundo los libros sagrados del Antiguo Testamento, Esdras a Macabeos, con lo que queda estudiado el Viejo Testamento en todos sus libros. En líneas generales, este tomo merecería el mismo comentario crítico que redactamos a propósito del tomo anterior. Seriedad crítica, competencia doctrinal, erudición vasta, sencillez de expresión, utilidad práctica. Si a ello se añade la pulcritur tipográfica y las buenas cualidades de la versión castellana, fácil le será al lector llegar a la conclusión de que nos encontramos ante una obra de colaboración indispensable al predicador y al estudioso de las Escrituras Santas.

La edición está dirigida por los PP. B. Orchard, E. F. Sutcliffe, R. Fuller y R. Rusell, con la colaboración de especialistas eminentes y adaptada al español por los traductores S. Reyero, A. Fernández Casquero, M. García Cordero y J. Salguero, que han enriquecido la edición con notas adicionales. Corona el volumen un Apéndice sobre los manuscritos de Qumrăm, escrito por F. J. Caubet.

La redacción de la obra está concebida con todo rigor científico. Se ofrece al comienzo de cada libro una bibliografía esencial. Después se describen las vicisitudes del libro o de los libros sagrados. Luego se habla del texto y de las versiones del mismo. A continuación se describe el marco histórico y se refieren las controversias sobre cronología y crítica histórica. Finalmente, se explica el contenido de cada libro, con gran riqueza de significaciones, alusiones y paralelismos.

Es digno de notar el proceso adecuado que se sigue en cada libro, según la índole del mismo, es decir, ora sea profético, bien histórico, ora sapiencial. El comentarista ha tenido siempre en cuenta el carácter del libro sagrado para que la línea de exposición del Comentario se acomode a él. Esta acomodación es la que revela el gran interés especial del tomo que reseñamos, ya que en él se contienen los libros poéticos y sapienciales ("Salmos", "Cantar de los Cantares", "Sabiduría"...), los proféticos ("Isaías", "Jeremías", "Daniel"...) y los dos Macabeos. Habiendo sido España un pueblo en el que los Comentarios literarios y poéticos de la Sagrada Escritura tuvieron un momento de excelsitud en el Siglo de Oro (en los siglos de oro, pues no fué uno sólo), se comprenderá la utilidad de estos Comentarios de "Verbum Dei", que vienen a completar el aparato crítico y de seguridad interpretativa de aquellas geniales adivinaciones místicas de nuestros escrituristas y teólogos, entre los que Fray Luis de León se lleva la palma.

En resumen, estos Comentarios del Antiguo Testamento son lectura imprescindible hoy para estar al día en la lectura crítica de la Biblia. Cuando la obra esté completa, con la aparición del Nuevo Testamento, contaremos con una obra excepcional en su género. La Editorial Herder, con sus Secciones, está cumpliendo un cometido cultural católico digno de toda loa en España.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

LELOTTE (F. S. I.): *Convertidos del siglo XX*, Madrid (Ediciones STVDIVM, *Difusora del Libro*), 1956, 238 págs.

Es un acierto de las *Ediciones Stvdivm* reunir en su Colección «Unum Ovile" las figuras de los grandes convertidos del siglo xx, traducidos de la edición francesa, dirigida por el P. F. Lelote, S. I., de *Foyer Notre-Dame*, de Bruselas. Los convertidos de hoy realzan el Catolicismo y son su mejor y más viviente apología. El gusto del hombre actual prefiere estas biografías ejemplares, que siempre entrañan profundos conflictos interiores con las potencias del mal.

En esta serie hallarán los lectores quince semblanzas magníficas, debidas a autores selectos, de otros tantos convertidos del siglo xx, cuyos nombres son conocidos: H. Geon, Douglas Hyde, E. Stein, Max Jacob, C. Nicolle, W. Verkade, F. Copeman, T. Nagai, T. Merton, J. y R. Maritain, A. Carrel, G. Desvalières, L. Bloy, J. Riviere, F. Jammes.

De todos ellos se puede decir lo que escribía Henri Alain Fournier a su

amigo J. Rivière cuando tenía veinte años: «Hay en ti un deseo, una eterna inquietud por la verdad".

Una saludable inquietud por la verdad fué el estímulo de los que hallan a Dios por los medios más diversos.

Todos los caminos llevan a Roma y a Dios: el arte, la belleza, el dolor, la ciencia, la caridad, el buen ejemplo, la amistad, los libros...

Por las páginas de este libro cruzan almas complejas, ricas de experiencia humana y divina. De su lectura se reciben nobles estímulos de espiritualidad humana y cristiana.

El mundo se muere por no ver a Dios, decía P. Bourget. Y los convertidos con su aventura milagrosa testifican que Dios vive en el mundo, y que es poderoso y amable, y que todos los errores se pueden vencer con su luz, y que todos los amores se pueden dejar atrás por su amor.

Ellos son los nenúfares blancos del estanque del apólogo de Francisco Curel que, amenazados de ahogo por la repentina subida de las aguas, hacen un esfuerzo desesperado para no morirse en las tinieblas, y por fin logran sacar su corola sobre la superficie a los rayos de la luz con el triunfo del sol.

Así todos glorifican al sol eterno de las almas, que es Cristo.

Todos cantan la fuerza de su brazo y la suavidad de su gracia.

V. Capánaga

GUTIÉRREZ LASANTA, Francisco: *Donoso Cortés, el Profeta de la Hispanidad*, Logroño (Imprenta Torroba), 1954, 298 págs.

Escrito en estilo de fervor, este libro del fecundo publicista extremeño Francisco Gutiérrez Lasanta, Pbro., supone una buena contribución al centenario donosiano. El autor da muestras de una asidua y enamorada lectura del eminente filósofo, teólogo y profeta de la historia y de la hispanidad que fué Juan Donoso Cortés.

El autor hace un recorrido inteligente y perspicaz por todas las obras del Marqués de Valdegamas, espigando frases en las que queda iluminada la filosofía de la historia de España y de su destino con luces de ardiente cristianismo frente a la amenaza del frío racionalismo o del feroz materialismo. Gutiérrez Lasanta no se ha contentado con los presupuestos teóricos, sino que ha acertado a recoger también aquellos datos de carácter histórico en los que la historia ha quedado plasmada. Donoso Cortés supo, en su tiempo, adivinar la trascendencia de hechos sociales y políticos, y Gutiérrez Lasanta ha querido que la interpretación sagaz de Donoso quedara recogida en las páginas de su libro como lección y advertencia.

El autor toma en consideración aquellas doctrinas que guardan relación de coincidencia con las de Donoso, sobre todo las de nuestros teólogos, o relación de contraste sobre todo las del liberalismo —tan perfectamente conocido por Donoso— y las del comunismo —tan prodigiosamente adivinado— para valorar así el mérito histórico del diplomático español.

En realidad se trata, pues, de una interpretación providencialista de la historia de España, a la luz de la antorcha de Donoso. Digno de mención especial merece el paralelismo que traza el autor entre Donoso Cortés y S. Agustín. Gutiérrez Lasanta aporta textos en los que se aprecia el influjo y la presencia del Santo de Hipona sobre el fogoso sabio extremeño. Hace bien el autor al cifrar en el "pathos" la coincidencia doctrinal.

Lástima que la edición desmerezca un poco, discurriendo sin pulcritud técnica, aunque en nada altere el fervor del autor ni su erudición donosiana.

Adolfo Muñoz Alonso

PAPINI, Giovanni: *Espía del mundo*, versión española de José María Azaceta. Madrid (Escelicer, S. A.), 1956, 690 págs., rca., 70 ptas.

La Editorial Escelicer nos da en pulcra edición esta miscelánea de artículos de J. Papini, compuestos en su mayor parte en los últimos años de dolor y soledad que han purificado al gran escritor florentino.

Se revela en estas páginas, de múltiple erudición y doctrina, el Papini de siempre, con su genio y figura hasta la sepultura.

Genio y figura que han suscitado muchas polémicas y contradicciones. Pero a Papini hay que perdonarle mucho porque ha amado mucho. Los católicos tenemos que estarle muy agradecidos, porque su conversión a la fe católica fué un duro golpe al laicismo de nuestro tiempo y porque con su *Historia de Cristo*, traducida a unas 150 lenguas, llevó la luz y el amor de Cristo a innumerables almas, ansiosas de redención, que leyeron con los ojos tintos en lágrimas la *Oración a Cristo*, sintiéndose profundamente hermanas del autor que la escribió en días de tribulación y de angustia. Un verso de *El Rey Lear*, de Shakespeare, le inspiró el título de esta múltiple colección de hojas de poesía y semillas de pensamientos.

Papini se ha apropiado el epíteto de *Espía del mundo* por su avara curiosidad, disparada en todas las direcciones de la cultura. Poeta, filósofo, crítico, erudito, pedagogo, moralista, reformador, todo lo vierte en cuanto escribe. Por eso nos interesan sus opiniones, sus amores y odios, porque es un genio de muy exquisita sensibilidad moderna, con una gran fuerza de representación imaginaria y riqueza de estilo.

Como espía del mundo, le domina un afán de curiosearlo todo, de correr y conocer todos los ámbitos de la historia y de la cultura. De aquí el carácter universal y aun enciclopédico de este libro, donde se habla del universo como revelación de Dios, del mundo visto por un poeta; se filosofa acerca del hombre y de la mujer, de la vida y de la muerte, de las formas de existir; se discurre variada y amenamente y siempre con rara erudición del mundo moderno, de la edad atómica, de la literatura, de la poesía, de la religión, de toda clase de autores, desde Virgilio y Dante hasta Ocello Lucano, oscuro discípulo de Pitágoras. Se mezclan artículos santos y artículos profanos, historietas y alegorías, anécdotas personales, hechos y dichos de toda clase de personas.

El universo literario de Papini es riquísimo. También tiene un recuerdo cariñoso para los españoles, porque Papini, ya desde muy joven, después de aprender casi a fondo el español antiguo, y de ver y leer, en parte, todos los tomazos de la Biblioteca de Ribadeneyra, proyectó hacer un perfecto manual de historia de la literatura española y así las «imágenes reales y poéticas de España desde mi adolescencia han poblado y excitado mi imaginación y han hecho germinar en mí un grandísimo y todavía vivo amor por el pueblo español».

Constantemente asoma a estas páginas el autor del *Uomo finito*, el ambicioso reformador del mundo y de las almas con la potencia de la palabra y la magia de la poesía. «Desde mi primera juventud sentí penosa y juzgué vergonzosa la vida común de los hombres. Y nació en mí pronto el soberbio propósito del intento de enseñar los caminos para alcanzar una vida más digna y más elevada. El hombre que era casi bestia, debía llegar a ser Dios. Creía que para tal ascensión bastarían simplemente las fuerzas humanas del pensamiento y de la voluntad, llevadas a un extremo de mágico poder.»

Con el mismo intento, aunque ya cristianizado por la conversión, escribió la *Historia de Cristo*, y más tarde las *Cartas de Celestino VI*, dirigidas a todos los hombres de buena voluntad.

Aunque Papini hace mucho tiempo que despertó de aquel sueño utópico, con todo, el amor a los hombres y el deseo de renovarlos, se refleja en todos sus libros, incluído éste.

Por eso muchas veces convierte la pluma en un terrible flagelo, con que azota y condena tantas cosas de nuestro tiempo.

Papini, que se enternece ante una fila de jóvenes acacias a lo largo de una negra calle de asfalto y siente una inmensa compasión por la efímera historia de una hoja de árbol, no oculta su aversión al mundo mecanizado de hoy, que no piensa más que en «beber y huir, según lo muestra la aceleración progresiva del consumo del alcohol y la bencina».

Arremete con cruda sinceridad contra los ídolos de nuestro tiempo que son

la comodidad, la velocidad y la evasión, y siente pavor ante la plaga de la fecundación artificial, que ha producido ya en América más de cien mil hijos de la jeringa.

¿Quién puede prever la fisonomía espiritual de semejante humanidad?

Para muestra del estilo e ingenio de este libro, termino con esta descripción del mar, al que Papini prefiere la montaña, porque revela mejor el poder fantástico del Creador: «Pero el viejo mar se aburre a despecho de sus abismos. Se aburre de estar siempre cerrado en los mismos límites, bajo un cielo del cual conoce demasiado sus débiles cambios, delante de una tierra a la que no ama, que querría, pero no puede, engullir.

Y como se aburre, se vuelve furioso en su inmenso lecho y murmura, susurra, refunfuña, gruñe, grita, aúlla y muge bajo el arco con más cuerdas del viento, y se encrespa, se levanta, se hincha y sube hasta formar efímeras y caducas murallas, y lanza el insulto de la saliva espumosa contra la inmóvil estúpidez de las orillas. Es su titánica diversión y su venganza impotente».

He aquí un estilo y un hombre.

VÍCTOR MASINO

GARDET, Luis: *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, París (ALSATIA), 1953, 182 págs.

Luis Gardet expone en este hermoso libro el tema arduo, pero muy actual, sobre la experiencia mística fuera del cristianismo. El conocimiento profundo que hoy se tiene de culturas extrañas, sobre todo de la espiritualidad india y musulmana, con sus grandes ascetas y sondeadores del mundo interior, ha planteado la cuestión sobre la posibilidad de una mística natural.

Así, la *Yoga* india, con una larga preparación de terribles ejercicios ascéticos por la fijeza de la atención en un objeto único y la concentración subjetiva, se propone la provocación del "éxtasis psicológico", en que el hombre logra identificarse con el principio absoluto del Universo. La mística musulmana es teísta y no panteísta, como la india, y admite la distinción y trascendencia de Dios, causa del universo.

En ella los grandes temas de la espiritualidad cristiana resuenan con un eco profundo: la contrición de los pecados, la meditación y el recogimiento interior, *la ascensión nocturna*, la repetición incesante y rítmica de fórmulas o jaculatorias breves, combinada con ejercicios también rítmicos de la respiración y de otros ademanes del cuerpo, el hasidismo o la piedad y devoción amorosa, la invocación de las largas letanías de los nombres de Dios, la ascética del vacío interior, la *ataraxia* o la santa indiferencia, lo mismo para las humillaciones que para las alabanzas, el examen de conciencia en su doble aspecto psicológico y moral, la contemplación de la omnipresencia de Dios, el canto al amor desinteresado a Dios, del que fué propagandista la mística del siglo IX. Rabi'a, especie de Magdalena musulmana, convertida de mujer mundana, sonadora de flauta, en una penitente y mística devotísima, que influyó en las cuestiones sobre el amor puro, debatidas en Francia en los siglos XVII y XVIII.

Esta identidad de temas complica el problema de las fuentes de la espiritualidad y ascética musulmana. Sabido es que Asín Palacios ha buscado la solución en el influjo del antiguo monaquismo cristiano sobre los seguidores de Mahoma.

Sin duda, muchas fórmulas de los místicos musulmanes son de sustancia cristiana, como ésta de Hallaj: "El acto de adoración más agradable a Dios es el de amor". No dirá otra cosa nuestro S. Juan de la Cruz.

De lo dicho puede colegirse la importancia de este estudio de L. Gardet. Nos ayuda a conocer más profundamente las riquezas naturales de la experiencia humana, la sed ontológica del espíritu para remontarse siempre a las fuentes en busca de lo absoluto, ora en la inmanencia, ora en la trascendencia de lo divino. Nos hace igualmente vislumbrar la acción distante de la misericordia divina en zonas que nosotros tal vez consideramos como demasiado dejadas de la mano de Dios.

San Agustín admitió a propósito de los grandes filósofos del neoplatonismo

el hecho de fenómenos extraordinarios, como el éxtasis. Ni faltan quienes opinan que su misma experiencia neoplatónica fué un verdadero rapto *in ictu trepidantis adspectus.*

En este aspecto, este libro nos ayuda a vislumbrar la alta psicología del neoplatonismo, que tiene su parecido con la Yoga de la India.

VÍCTOR MASINO

YELA, Mariano: *Psicología de las aptitudes*, Madrid (GREDOS), 1956, 262 págs., rca., 66 ptas.

El libro lleva como subtítulo "El análisis factorial y las funciones del alma". El autor parte del principio de observación común acerca de las diversas aptitudes y cualidades que manifiestan los hombres como diferencia especificativa en sus significaciones. El análisis factorial es relativamente reciente y responde a la orientación general de la psicología de nuestro tiempo.

El autor divide su obra en tres partes: los métodos factoriales, las teorías factoriales y el sentido del análisis factorial. En la primera parte se estudia la historia del método factorial, de la que se dice que no es una historia tranquila, y señalando a Spearman como al espíritu creador y tajante; a Thomson, como al genio amable del grupo; a Burt, como al erudito, y a Thurstone, como el gran promotor del análisis factorial. Pasa después el Prof. Yela a estudiar la perspectiva histórica del análisis factorial, determinando con pulcritud, sencillez y erudición los puntos de vista de cada autor.

En los capítulos de esta primera parte, Yela estudia el factor "g" y las diferencias tetrádicas, las aptitudes y las leyes del azar, el análisis factorial múltiple, el análisis factorial como método de investigación psicológica. Dando de mano la resolución técnica de los problemas propuestos, de la que no podemos ocuparnos, como es obvio, en una primera recensión, es oportuno advertir que el Prof. Yela tiene buen cuidado en adelantar o intercalar en sus páginas la definición o esclarecimiento terminológico de aquellos términos que entran en juego en el lenguaje de su libro, desvaneciendo posibles equívocos.

La parte segunda del libro está dedicada a cada uno de los representantes autorizados del método y de las teorías —Spearman, Thomson, Burt, Thurstone—, ciñéndose en ella el autor, con notable acierto didáctico, a los puntos esenciales que guardan relación estrecha con el propósito de su libro. En cada uno de los capítulos —uno por autor estudiado—, Yela concluye con un análisis valorativo de la teoría en un logrado afán sintético.

La tercera parte es un agudo examen de conjunto en respuesta a la pregunta ¿Qué pretende y qué puede decirnos el análisis factorial acerca de las funciones psicológicas? Yela concluye esta última parte con un estudio crítico sobre la relación entre factores y facultades, pudiendo decirse que constituye este estudio una comprobación de validez o de reparos posibles del nuevo método y de la nueva teoría en su alcance psicológico. Yela termina asegurando que los resultados del análisis factorial no pueden utilizarse como prueba de una doctrina filosófica sobre las facultades. La cita de Sto. Tomás de Aquino con que se abre el libro y las aristotélico-tomistas con que termina delatan la preocupación filosófica que anima al autor, y que convierten el libro en doblemente interesante e importante.

Una abundante y selecta bibliografía, ordenada, antecede a los índices con que se cierra esta obra, redactada en un estilo limpio y de gran sencillez, sin menoscabo de rigor científico pertinente.

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

SÁNCHEZ GIL (M. S. I.): *Cien mil jóvenes sobre el abismo*, Madrid (Ediciones STVDIVM), 1956, 144 págs.

Este librito tan sugestivo del P. Sánchez Gil es un grito de alarma lanzado al mundo moderno, que hace tantas víctimas en la juventud: "¿No es triste lo que ocurre también en nuestra patria? Más de cien mil muchachos "caen" por

una especie de lanzamiento brutal en las fábricas, sin que se les auxilie en la nueva vida, tan brusca y tan distinta".

Ayudar caritativamente a esta masa juvenil, arrojada a la lucha de la vida, es el empeño apostólico tan noble del P. Sánchez Gil. Por eso este libro está escrito con sal, con garbo deportivo y juvenil, sembrado de ilustraciones y de anécdotas. Como escrito para los lectores de hoy, que tienen hecho el paladar para estos platos variados, sazonados de pimienta y sal.

Sin sermonear, con historietas y episodios de la vida real, el P. Gil amonesta, instruye, deleita, resuelve las objeciones de la fábrica y de la calle, da consejos de sana moral y de vida eterna. Enseña a amar a los hombres y a Dios, a trabajar honradamente en el puesto señalado, a respetar lo ajeno. ¡Con qué consejos tan sabios enseña también a los muchachos a respetar a las muchachas y a prepararse para construir un hogar limpio y cristiano! Naturalmente, resuelve, sobre todo, las objeciones divulgadas por el socialismo y comunismo moderno sobre el lujo de las iglesias, la vaguería de los curas, los pecados del clero, las calumnias contra el Papa, los ataques a la Virgen, las injusticias de los ricos, la igualdad de los hombres, el escándalo de los cristianos que no practican o chupan la sangre del pobre, el comercio con las cosas más santas de religión, con la Misa y los Sacramentos, la conducta de los patronos beatos, que son los que pagan peor...

Por lo dicho puede comprenderse la actualidad del libro que comentamos y la conveniencia de divulgarlo para salvar del abismo a tantos miles de jóvenes que necesitan consejo, iluminación y ayuda pastoral.

VÍCTOR MASINO

MUÑOZ ALONSO, Adolfo: *El bien común de los españoles*, Madrid (EURAMÉRICA, Colección «Bien Común»), 1956, 70 págs., rca., 18 ptas.

Este breve estudio sobre el bien común de los españoles forma parte de una colección que aspira cristianamente a recordar a todos la ley sublime de la justicia y caridad, que no nos prescribe solamente que demos a cada uno lo suyo, sino ordena también que socorramos a nuestros hermanos indigentes como si fueran el mismo Cristo, según recuerda el autor de este librito.

Se pretende, pues, ir hacia una España mejor, esto es, más caritativa y justa.

Muñoz Alonso ilustra con consideraciones filosóficas la naturaleza del bien común, que es el bien universal, en cuanto apetecible y realizable por el hombre, considerado en su dimensión social.

Pero la dimensión social del hombre no se opone a la dimensión personal del mismo. Antes bien, el logro de la perfección personal está en directa conexión con la dimensión social, que en términos más concretos es la donación personal al prójimo con quien se vive.

Muñoz Alonso enlaza profundamente la persona y la sociedad, los bienes personales y los bienes comunes. Así, el cumplimiento del bien común da a la persona una mayor libertad interior, sumergiéndola en un ambiente de convivencia y amor.

El pensamiento del autor se mueve en la profundidad desde el principio hasta el fin. ¡Qué olvidadas tenemos verdades como éstas, a las que da un saludable énfasis nuestro autor: "Las personas todas humanas son exactamente como yo ante Dios; en lo más entrañablemente de sí mismas se entiende. Su bien es mi bien y el mío suyo"!

Aquí, Muñoz Alonso discurre al resplandor de la doctrina del hombre como imagen de Dios, tan rica en divina sociología.

Es un mérito de este trabajo buscar la luz de semejantes alturas hoy, cuando se discurre tan al ras de la tierra.

Las cuestiones económicas se iluminan aquí desde las cimas del espíritu, no al contrario, como lo hace el marxismo y muchos escritores que, sin ser marxistas, discurren como ellos.

La densidad del estudio de Muñoz Alonso nos impide indicar otros aspectos tan sugestivos como los que aquí se esclarecen.

Por eso recomendamos no sólo la lectura, sino la meditación de este opúsculo

tan original y rico de ideas y de consecuencias prácticas. No hay que decir que San Agustín nos sale a veces en el camino con la antorcha de sus pensamientos, siempre bellos y actuales.

VÍCTOR MASINO

PETTAZZONI, Raffaele: *The All-Knowing God: Researches into early Religion and Culture* (Translation by H. J. Rose), London (Methuen & Co. Ltd.), 1956, XVI-478 págs., enc. 60 s.

El libro de Pettazzoni es el resultado de una serie de Conferencias pronunciadas el año 1935 en la Universidad de Uppsala sobre la *Omnisciencia de Dios*. Pero, como afirma el mismo autor, los comienzos de la obra datan de mucho más atrás y el germen del tema que desarrolla en el presente libro está encerrado en un estudio planeado hace más de cuarenta años, y en parte expuesto en un libro publicado en Roma, el año 1922, con el título *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. Por lo dicho sobre el origen de la obra de Pettazzoni, podemos afirmar que nos encontramos ante un autor especializado y dedicado al estudio de las Religiones y de las Culturas primitivas desde su juventud. Además, es Profesor de la Historia de las Religiones en la Universidad de Roma.

El estudio de los atributos de la Divinidad hasta hace muy poco estaba reservado a las especulaciones de la teología y filosofía. Baste recordar los filósofos griegos, los primeros filósofos cristianos y, sobre todo, la teología medieval —en su doble manifestación cristiana y musulmana— en relación con la controversia sobre los universales. Todo el problema se centraba —se podía centrar, diríamos nosotros— en la relación entre la unidad y la trascendencia de Dios y la múltiple variedad de sus atributos.

El autor se enfrenta con uno de los atributos de Dios, la Omnisciencia, en relación con las primitivas culturas y religiones. El autor se mueve en un plano de religiones naturales, como es obvio suponer, y no entiende la palabra *Omnisciencia divina* en el sentido de una teología cristiana. En efecto, podemos hablar de un dios omnisciente lo mismo en la religión judía que en la religión de los dioses homéricos o en la religión india. Para el autor, el atributo de la *Omnisciencia* no es inherente a la idea monoteística de Dios, ni a la de un Ser Supremo, e incluso ni a la de ninguna deidad en general (p. 5). Téngase en cuenta, repetimos, que toda la exposición del autor se basa en una religión natural, y no incluye, precisamente, la religión revelada, si bien a ella dedica uno de los capítulos.

Para probar que el «ideological complex» de la *Divina Omnisciencia* se alza como un todo bien definido en su estructura integral, el autor se propone la inmensa tarea de estudiar todos los pueblos primitivos. Así asistimos a los varios tipos de pueblos primitivos del África: pigmeos, hotentotes, bantúes, cushitas, etcétera. Estudia luego, dentro de series geográficas estrictas, los pueblos de Egipto, Babilonia, Fenicia, Israel, los hititas, la India, el Irán, Grecia, la antigua Roma, los tracios, los celtas, los teutones, los eslavos, los ugro-finlandeses, los uralo-altaicos, los siberianos, la China, Assam, los negrito de Malaca y Filipinas, la Indonesia, Oceanía, Australia, Norteamérica, México, Centroamérica y América del Sur. La sucesión de los diferentes capítulos sigue una línea preconcebida, que en la mente del autor describe una gran curva desde el África central hasta las extremidades de Sudamérica, pasando por el cercano Oriente, Europa y gran parte de Asia. Tal vez alguien pudiera no estar conforme con la sucesión que el autor propone, pero al fin y al cabo es cuestión de método.

Como se ve por el simple enunciado de los capítulos, nos encontramos ante una obra verdaderamente monumental en el campo de la Historia de las Religiones y de la Antropología de la Cultura. Con ella ha prestado un inestimable servicio a los estudiosos, cuya gratitud se ha ganado sin duda alguna. La profundidad y amplitud de conocimientos del autor corre parejas con la lucidez de presentación. Al final de cada capítulo encontramos preciosas notas y una amplia y moderna bibliografía. No menos de cincuenta ilustraciones y un interesantísimo índice completa la obra.

La obra de Pettazzoni, que encierra todo el caudal de sus conocimientos, recogidos al través de más de veinticinco años como Profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de Roma, ha de ser de especial interés no sólo a los especialistas en la Historia de las Religiones, sino también a los que se dedican a la Antropología, al estudio del Oriente y a los temas del pensamiento y de la religión antigua.

Fr. José Oroz

FINLEY, M. I.: *The world of «Odysseus»*, London (Chatto & Windus), 1956. 192 págs., enc. 15 s.

Durante muchos años los poemas de Homero han sido estudiados desde lo que pudiéramos llamar «cuestión homérica». En efecto, muchísimos libros han sido escritos tan sólo para aclarar o discutir —no siempre rectamente— la cuestión de la autoridad o paternidad de la *Ilíada* y *Odisea*. Es cierto que tal problema encerraba su propio encanto y fascinación, pero con ello se corría el peligro de oscurecer otras cuestiones que surgían de los poemas mismos, y muy fácilmente nuestra atención se podía apartar de lo que realmente constituía el monumento más primitivo de la poesía europea.

Como muy bien afirma el reconocido helenista Maurice Bowra en el breve prólogo a la obra de Finley, es muy grato encontrar una persona que ha sabido tener la suficiente independencia para alejarse del tan manido campo de la «cuestión homérica» y se ha propuesto nuevos problemas. En efecto, ha sabido aplicar con verdadero éxito sus profundos conocimientos de las instituciones de muchas sociedades al estudio de la sociedad griega, tal como la pinta Homero en sus versos, llegando a unas conclusiones claras y convincentes. Sin duda alguna que el poeta griego conoció mucho del pasado de Micenas al través de la herencia cultural que llegó hasta él y que él recompuso para sus contemporáneos. La pintura de la vida de Itaca tenía que ser familiar en tiempo de Homero.

En pleno siglo xx, Homero sigue siendo el poeta épico por excelencia, y según las estadísticas inglesas, las obras de Homero, en sus traducciones al inglés, han constituído uno de los grandes éxitos editoriales. La *Ilíada* y *Odisea* son leídas ávidamente, aunque no todos los lectores se preocupen sobre quién fué Homero, cuándo escribió, cuándo tuvo lugar la guerra de Troya, en qué estadio social y cultural vivieron los héroes homéricos, cuáles eran sus ideas de la justicia y del honor. Y sin embargo, la *Odisea* debe ser considerada como un retrato de las condiciones sociales de la época en que fué compuesta. Éste ha sido el acierto de Finley: ha sabido calar muy hondo en el conocimiento y contenido de la *Odisea*, contenido que nos brinda en este interesante libro.

Si bien la principal tarea del autor ha sido trazarnos el mundo social en que se desarrolla toda la vida de la *Odisea*, con todo no nos es difícil comprender plenamente todo el ambiente cultural, religioso, político, familiar de los héroes de Ulises. Finley, siguiendo en ello el desciframiento moderno de las tabletas micénicas, tiene sumo cuidado en no confundir el mundo que revelan tales tabletas y el descrito por Homero, mundo y sociedad homérica menos organizada, menos literata, menos unida que la de Micenas.

Todas las observaciones y noticias sobre el mundo homérico están basadas en la lectura directa de Homero, corroboradas por los recientes descubrimientos de Micenas y por la autoridad de una selecta y moderna bibliografía.

Libro realmente interesante, de pleno criterio científico y de una lectura fácil y atrayente, producto de largas vigilias y fuente de un conocimiento más exacto y fiel de los héroes de la *Odisea*.

Fr. José Oroz

NOTICIAS

UNA SEMANA INTERNACIONAL DE ESPIRITUALIDAD AGUSTINIANA

En los días 23-28 de octubre se tuvo en el Colegio Internacional de Santa Mónica de Roma, con motivo de celebrarse el séptimo centenerario de la Grande Unión de la Orden (1256) bajo el Papa Alejandro IV, una Semana de estudios sobre la espiritualidad agustiniana.

En ella tomaron parte ilustres estudiosos de S. Agustín, para tratar de diversos aspectos de su doctrina espiritual y monástica, de su influjo en la espiritualidad de la Orden y fuera de ella. Durante seis días se tuvieron sesiones de estudio y discusión sobre las diversas materias expuestas por muy competentes relatores.

El P. Boyer, de la U. Gregoriana, subrayó el *aspecto cristocéntrico de la espiritualidad de S. Agustín,* considerando el dogma de la Encarnación y a Cristo como Mediador, Médico y Cabeza del Cuerpo místico.

El P. F. Cayré, del Instituto Católico de París, dió realce al *aspecto trinitario,* demostrando que en S. Agustín el ejercicio de la sabiduría es una intensa actividad teologal, fundada sobre una piedad particular y veneración a las tres divinas Personas.

Mons. Romeo, de la S. Congregación de Seminarios y Universidades expuso la *antítesis de los dos amores* —soberbia y humildad— como la medula de la espiritualidad agustiniana.

A. Penna, de la Universidad de Roma, consideró el *aspecto bíblico,* pues para S. Agustín el amor y el estudio de la S. Escritura es la fuente de todo su pensamiento ascético y místico.

Sobre *la doctrina del amor en S. Agustín* y su conformidad con la psicología moderna dijo cosas muy bellas y profundas el P. César Vaca, tan conocido por sus estudios de psicología y dirección espiritual.

El P. Trapé, organizador principal de la Semana, puso de relieve *la coincidencia entre el principio fundamental de la espiritualidad agustiniana y el ideal monástico* que practicó y difundió durante su vida.

El P. E. Hendrix, de la Universidad de Nimega, estudió el desarrollo del monacato agustiniano en Africa, y el P. Cilleruelo, del Estudio teológico de Valladolid, describió sus caracteres, es decir, la *interioridad y la caridad social* mediante el estudio, el trabajo y el apostolado.

Diversos temas sobre la Orden y su espiritualidad trataron los PP. Kuiters, de Estudio teológico de Nimega, Giacomini, del Colegio I. de Sta. Mónica, N. Tonner, del Estudio Filosófico de Dublín, B. Hackett, del Colegio de S. Patricio de Roma, Zumkeller, del E. Teológico de Vürzburgo, O. Ciolini, del Convento de Sto. Spirito de Florencia.

El P. David Gutiérrez hizo un amplio estudio sobre los escritores espirituales españoles y americanos desde el siglo XIV hasta hoy.

También se dedicó bastante atención al estudio del influjo espiritual de San Agustín en las demás familias religiosas.

El P. Zameza, Decano de la Facultad de Misionología en la U. Gregoriana, hizo un paralelo entre la *doctrina de S. Agustín y algunos puntos fundamentales de los Ejercicios de S. Ignacio.* El R. P. Spiazzi, del Ateneo Angelicum, informó, muy eruditamente, sobre la *estima de S. Agustín en la Orden dominicana*, deteniéndose particularmente en Sto. Domingo, Jordán de Sajonia, Umberto de Romanis y Sto. Tomás de Aquino y lamentándose de las diferencias exageradas con que algunos pretenden dividir a los dos grandes Doctores.

El P. H. Lio, del P. Ateneo Antonionum, disertó sobre el influjo de S. Agustín en los primeros maestros franciscanos de París, sobre todo, en Alejandro de Hales, y el P. B. Volvekens, Premostratense, expuso la importancia de la Regla de S. Agustín para la espiritualidad de su Orden, y su influencia en los mejores escritores de la misma.

He aquí un breve resumen de los estudios de la Semana, que ha mostrado una vez más las riquezas de la doctrina de S. Agustín y lo mucho que todavía falta por explorar, particularmente en el campo de la investigación histórica.

* * *

De los días 23 de septiembre al 3 de octubre (1956), se celebró en Madrid, bajo la presidencia del Emmo. Cardenal Valerio Valeri, Prefecto de la Congregación de Religiosos el *Congreso Nacional de Perfección y Apostolado.*

En él intervino también, muy activamente, el Exmo. P. A. Larraona, Secretario de la misma Congregación. Cuatro temas principales fueron estudiados por el Congreso: la perfección, el apostolado, las relaciones entre la perfección y el apostolado y la unión del Sacerdocio y apostolado con la vida de la perfección. La teología, la historia, las ascética, el Derecho canónico, la pedagogía y psicología religiosa aportaron sus mejores luces a la solución de los problemas. Además de las Sesiones comunes diarias, que se celebraban en la primera hora de la mañana, se tenían sesiones especiales para el Clero secular, Religiosos y Religiosas e Institutos seculares.

La voz de los Prelados en representación muy nutrida de toda España, la de los moderadores, ponentes y escritores, así como también la d muchos socios y asistentes dieron orden, profundidad y animación al Congreso.

El canto del himno oficial: *Ubi caritas et amor, Deus ibi est,* puso devoción y serenidad en las discusiones, sin ningún roce de hábios, sotanas y tocas monjiles.

El amor de Cristo reunió a los Congresistas, llenándolos de una honda preocupación didáctica y orientadora, de una entrañable inquietud de mejora.

Como fruto del Congreso quedará, sin duda, una vasta síntesis de trabajos científicos y religiosos, que serán gloria del Episcopado y del Clero español, secular y regular, así como de las muchas colaboradoras religiosas, y de los Institutos seculares.

Por relacionarse particularmente con nuestra Revista, citamos el escrito presentado por el P. Capánaga: *Notas para una teología de la obediencia según San Agustín.*

* * *

Del 17 al 28 de septiembre (1956), se celebraron las dos Semanas Españolas de Estudios Eclesiásticos Superiores, la 16.ª de Teología y la 17.ª Semana Bíblica Española.

Actuó de moderador en la primera, el Dr. D. Ramiro López Gallego, Jefe de la Sección de teología dogmática en el Instituto «Francisco Suárez», siendo el tema central: *Problemas de actualidad sobre la Sucesión Apostólica.* Fueron ponentes de las diversas cuestiones los RR. PP. A. M. Javierre, de P. Ateneo *Salesianum* de Turín, J. Salaverri, S. I., D. Manuel Fernández Jiménez, Pbro. del Seminario de Tarazona, R. P. Miguel Oltra, O. F. M., R. P. J. Marín Alonso, C. M. F., R. P. Bernardino Marina, O. P., R. P. Daniel Iturrioz, S. I., R. P. Monsegú Pasionista, R. P. Manuel García Miralles, O. P., M. I. Sr. Dr. D. Baldomero J. Duque, del Seminario de Avila, R. P. Joaquín dos Santos, O. P., R. P. Emilio Sauras, O. P., y el M. I. Sr. D. José María Sáiz, del Seminario de Santander.

El tema central de la Semana Bíblica fué: *Géneros literarios en los Evangelios.* Actuó de Moderador el M. I. Sr. Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez».

Intervinieron en ella, con estudios de investigación, el Dr. D. José Angel Ubieta, de Bilbao, el R. P. Olegario García de la Fuente, O. S. A., el R. P. Claudio Gancho, O. F. M., el R. P. José Ramos, C. M. F., el Dr. D. Antonio García Lamadrid, de Palencia, el Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, el R. P. Isidoro Rodríguez, O. F. M., el R. P. Marciano Villanueva, C. M. F., el M. I. Sr. D. José María González, Lectoral de Málaga, el R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F., el R. P. Juan Leal, S. I., y el R. P. Alberto Colunga, O. P.

* * *

Una nueva publicación, CONVIVIUM, de periocidad semestral, ha venido a enriquecer la bibliografía filosófica española en este año. Sumada a las que han aparecido en estos últimos años, nos permite augurar a la alta cultura española una renovación fecunda.

La Revista la publica la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, y la dirige el Catedrático de Metafísica Jaime Bofill Bofill, con amplio número de redactores, profesores de la Universidad.

El número 1, que se abre con un retrato del inolvidable Tomás Carreras Artau, y unos datos bio-bliográficos, publica, entre otros estudios dignos de interés, dos de índole agustiniana: de Cuéllar Bassols, sobre *Verdadera y falsa autenticidad vital. Confrontación crítica de dos actitudes. Ortega y San Agustín;* y del P. Bartolomé M. Xiberta, O. C., sobre *El intinerario agustiniano para alcanzar el conocimiento de Dios.*

Deseamos muy sinceramente larga vida a la nueva publicación y que se mantenga a la altura que hacen esperar sus fundadores y la tradición de la filosofía en Cataluña.

* * *

En la Facultad Pontificiada de Braga, Portugal, ha pronunciado la Conferencia inaugural del presente curso, el Profesor Adolfo Muñoz-Alonso, versando sobre «Actualidad y Filosofía». El acto, que revistió gran solemnidad, se celebró el día 8 de octubre, siendo presentado el conferenciante por el Rector Magnífico Lucio Craveiro da Silva.

* * *

En Venecia se ha celebrado, durante la primera semana de septiembre, el Congreso Internacional de Estética, en el que intervinieron representantes de todos los países. Se estudió el tema general, desde todos los aspectos que presenta, tanto en el orden filosófico, como en el artístico y técnico. Como Presidente figuró el Prof. Luis Pareyson.

* * *

En Gallarate se ha celebrado la XII Reunión de Filósofos Cristianos, en la primera semana del mes de septiembre. El diálogo se centró sobre las Relaciones introductorias, encomendadas previamente al Prof. Battaglia, Rector de la Universidad de Bolonia, y al Prof. Petruzzelis, de la Universidad de Bari. El tema propuesto fué: «El problema del valor». Como invitados españoles asistieron los profesores Zaragüeta y Adolfo Muñoz-Alonso.

En otras páginas de este mismo número de AVGVSTINVS ofrecemos un panorama crítico de lo que representa el Movimiento Filosófico de Gallarate.

* * *

En Brescia (Italia) se ha celebrado la III Reunión de profesores universitarios del Centro «Schole», que ha versado sobre «La experimentación en Pedagogía». Las ponencias fundamentales fueron encomendadas, previamente, a los profesores Buyse, de la Universidad de Lovaina, Emilia Planchard, de Lovaina y Coimbra, y a los profesores del Centro, Caló y Jesualdo Nosengo. Como invitados españoles asistieron los profesores García-Hoz y Adolfo Muñoz-Alonso.

La discusión versó preferentemente acerca de los caracteres científicos que quepa atribuir a la experimentación en Pedagogía y sobre sus alcances y límites. Puede decirse que las conclusiones recogen la necesidad de la experimentación, pero también su insuficiencia, tanto desde un ángulo teórico como desde el histórico.

El Profesor Agazzi, alma del Centro, fué resumiendo cada uno de los aspectos esclarecidos por los Comunicantes y por los asistentes, insistiendo en el carácter de medio, y no de fin, que tiene la experimentación, en cualquier género de actividad espiritual y principalmente en la pedagogía.

La reunión se celebró en la segunda semana de septiembre, y las Actas se publicarán en breve, recogiendo las Ponencias, Comunicaciones e Intervenciones.

* * *

Después de tres años de parálisis, murió en julio del año pasado, en Florencia, el P. Estanislao BELLANDI, O. S. A. En el célebre convento de Sto. Spirito de la misma ciudad, vivió más de 50 años, siendo el ornamento de la Orden agustiniana por su cultura, por su influencia religiosa en todas las clases de la sociedad desde el púlpito, el confesionario y la cátedra. Él fué el fundador y el alma de la *Biblioteca Agustiniana*, que comenzó a publicarse en 1926, con el fin de dejar un recuerdo perenne del XV Centenario de la muerte de S. Agustín, y difundir su pensamiento y su espíritu en el mundo moderno. Con este fin emprendió la versión de las obras del Santo y el estudio de la doctrina sobre puntos fundamentales del mismo, buscando la colaboración de eruditos, como P. Montanari, B. Neri, C. Giorgi, etc., además de los Religiosos de su Orden.

Fundó y dirigió también *Il Bolletino storico agostiniano*, donde se han estudiado muchas cuestiones sobre S. Agustiín, su Regla y la historia de la Orden.

El P. Bellandi publicó, además, un manual de piedad agustiniana: *Come pregava S. Agostino*. entresacado de las obras del Santo. Descanse en paz el ilustre escritor agustiniano.

* * *

Se ha celebrado en Coimbra, el XXIII Congreso Luso-Español, para el Progreso de las Ciencias. En él intervinieron varios profesores ilustres de los dos países, y mandaron comunicaciones otros muchos. La Sección Filosófico-Teológica fué presidida por el Rector Magnífico de la Facultad Pontificia de Braga, Lucio Craveiro da Silva, actuando como Vicepresidentes don Juan Zaragüeta y el Doctor Moreira da Sá. Una cumplida recensión fué publicada en la «Revista Portuguesa de Filosofía» (XII, 1956, 3, págs. 305-311).

* * *

Ha aparecido una nueva Revista «Compostellanum», con diversos estudios y artículos, predominando los de carácter jacobeo, y los dedicados al gran escritor Amor Ruibal. La deseamos, muy cordialmente, larga vida e influjo en el ambiente cultural español.

* * *

En Bolzano, Italia, se ha celebrado el Primer Encuentro Internacional, Organizado por el Instituto Internacional de Estudios Superiores, fundado bajo el símbolo y patrocinio de Antonio Rosmini.

Se estudiaron las «Bases culturales de la unidad europea», tanto desde su dimensión histórica como en su dimensión especulativa. Los aspectos principales, sometidos a estudio, fueron: el Cristianismo, el Humanismo y el Iluminismo, encomendados respectivamente a los Profesores Adolfo Muñoz-Alonso, de España; Marino Gentile, de Italia, y Julio Chaix-Ruy, de Francia. Desde el ángulo especulativo estudiaron el problema los profesores Van Ivanka, Von der Heydte y Antonio Messineo, de Austria, Alemania e Italia, respectivamente.

A las sesiones de estudios asistieron y tomaron parte activa, profesores eminentes de todos los países de Europa, recogiéndose en las conclusiones las sugerencias propuestas y contrastadas de los profesores que intervinieron.

Durante la reunión, que duró diez días —del 10 al 20 de septiembre— se celebró la sesión plenaria del Instituto, para elegir el Gobierno de Presidencia del Instituto y de la Junta rectora del mismo, para el trienio 1956-1959, resultando elegido Presidente el profesor español Adolfo Muñoz-Alonso y Vicepresidentes los profesores Alois Dempf y Félix Ponteil, de Alemania y Francia, respectivamente. La Presidencia nombró después Director del Instituto al profesor Michele Federico Sciacca, de Génova, y Secretario General al Prof. Aldo Penasa, de Bolzano.

El Instituto redactó los Estatutos definitivos por los que habrá de regirse y coordinar sus actividades, señalando los fines y reiterando su cometido que se ajusta a los principios de derecho natural, como fundamento de toda actividad y ordenación jurídica, social y política.

El eco despertado por el Instituto ha sido extraordinario, y las actividades inmediatas del mismo versarán acerca de la problemática más urgente e importante que tiene planteada Europa en la cultura, en el orden social y en el jurídico-político.

La reunión plenaria correspondiente al año 1957, se celebrará en la última semana de agosto próximo, y a las reuniones serán invitados los profesores y estudiosos de Europa, para estudiar un temario que se anunciará oportunamente.

* * *

A fines de agosto Colonia rindió un tributo general de devoción y simpatía a uno de los grandes pensadores católicos, al franciscano JUAN DUNS SCOTO. Por haber sido destruída en la última guerra la Iglesia de los PP. Menores Conventuales —Minoritenkirche— donde reposaban sus restos desde el año 1308, fueron llevados a la Sacristía de la Catedral. Con la restauración de la Iglesia y el retorno de los Conventuales a la Ciudad, se hizo la traslación del Cuerpo a su antiguo lugar, siendo llevado en hombros de sus devotos, acompañado con algunas reliquias de S. Francisco, llevadas de Asís con este fin.

Tomaron parte en el homenaje las autoridades civiles, el Cardenal Frins con 15 obispos, más 200 religiosos Conventuales con el Ministro General a la cabeza, numerosos profesores universitarios, representaciones de Colegios, de Ordenes Religiosas, de grupos juveniles de la Universidad y de numerosísima asistencia de fieles, contándose entre ellos el hijo del Canciller M. Adenauer. Sobre el artístico sarcófago, regalado por la Ciudad de Colonia, donde se guarda la urna, vuelve a lucir la antigua inscripción:

Scotia me genuit,
Anglia me docuit,
Gallia me recepit,
Colonia me tenet.

* * * * *

El artículo de Mr. Georges de Plinval, «*La Resistencia a lo sobrenatural. Pelagianismo, humanismo, ateísmo*», publicado en AVGVSTINVS, I, (1956), pp. 581-600, aparecerá en la Colección de estudios *Il Sopranaturale*, dirigida por Monseñor Antonio Piolanti, de la Edit. Marietti de Turín.

NUEVA EDITORIAL

En fecha próxima una nueva Editorial comenzará sus publicaciones en España. El propósito de la misma se basa en la urgencia y necesidad que se deja sentir de un conocimiento y esclarecimiento de estudios, de alta cultura filosófica y teológica, redactados en estilo moderno y actual, sin menoscabo de la profundidad de pensamiento ni del rigor de expresión.

La Editorial pone especialmente empeño en que la fuente de inspiración de los estudios que publique mane de San Agustín o de las constantes agustinianas en la Historia de la Cultura. Además de libros sobre San Agustín tratará de ofrecer a los lectores temas de acuciante actualidad —o de tradición perenne— vistos desde una dimensión católica de claridades agustinianas. En un estilo de entendimiento de amor por la verdad y por los hombres de esta humanidad, doliente siempre, pero hoy con dolor de tragedia en la mente, en el corazón y en las carnes.

El espíritu y el cometido de AVGVSTINVS, como Revista trimestral, se verá así ampliado y enriquecido —y a veces fundamentado— sobre estas obras de pensadores españoles y extranjeros actuales, en los que la pluma se mueve a impulsos de una sentida y honda preocupación por la humanidad.

La Editorial fija su sede en la de AVGVSTINVS. En preparación tiene ya varios libros: de Fritz-Joachim VON RINTELEN, acerca de «*La finitud en el pensamiento actual y la infinitud agustiniana*»; de Victorino CAPÁNAGA, sobre «*El milagro de las lámparas*»; de María Teresa ANTONELLI, acerca de «*Cultura, Vida y Cristianismo*»; de SVOBODA, sobre «*La Estética de San Agustín y sus fuentes*»; de Adolfo MUÑOZ ALONSO, acerca de «*San Agustín y los temas actuales*»; de José OROZ, sobre «*La retórica en los Sermones de San Agustín*».

La Editorial ofrece en los libros extranjeros ampliaciones, prólogos o epílogos, en acomodación para lectores españoles, de acuerdo con las indicaciones del autor o con su licencia. Las traducciones están acomodadas a especialistas.

AVGVSTINVS cree cumplir con este nuevo esfuerzo una tarea de fraterna y cristiana cooperación con las Editoriales que realizan cometidos de análoga inspiración católica.

LIBROS RECIBIDOS

De sus AUTORES

GUTIÉRREZ LASANTA, Francisco, *Balmes, el Filósofo de la Hispanidad*, Logroño (Imprenta TORROBA), 1956, 360 págs., rca. 35 pts.

MUÑOZ ALONSO, Adolfo, *Valores filosóficos del Catolicismo*, Barcelona (JUAN FLORS Editor. Colec. «Remanso»), 1954, 194 págs. rca.

TOSTI, Alfredo Nicola, *Nell'isola immortale del pensiero: Perchè va male il mondo*, Roma (Ed. Librería A. V. E.), 1955, 382 págs., rca. 1.000 liras.

Del INSTITUTO BRITÁNICO en Madrid, Almagro, 5.

FINLEY, M. I., *The world of Odysseus*, London (CHATTO & WINDUS), 1956, 192 págs., enc., 15 s.

MEDICI, Nerina & HUGHES, Rosemary, *A Mozart Pilgrimage: Being the Travel Diaries of Vincent & Mary Novello in the year 1829*, London (NOVELLO AND COMPANY LTD.), 1955, 362 págs., enc. 30 s.

SHACKLETON BAILEY, D. R., *Propertiana*, Cambridge (Cambridge University Press), 1956, 326 págs., enc. 35 s.

CLARKE, M. L., *The Roman mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*, London (COHEN & WEST LTD.), 1956, 168 págs., enc. 18 s.

PETTAZZONI, Raffaele, *The All-Knowing God: Researches into early Religion and Culture*, Translation by H. J. Rose, London (METHUEN AND CO. LTD.), 1956, 475 págs., enc. 60 s.

De ESCELICER, S. A., Héroes del 10 de agosto, 6: Madrid.

STAUFFER, Ethelbert, *Cristo y los Césares*, Traducción por Marina de Fuentes. Madrid (ESCELICER), 1956, 432 págs., rca. 50 pts.

PAPINI, Giovani, *Espía del mundo*, Traducción de J. María Azaceta, Madrid (ESCELICER), 1956, 690 págs., rca. 70 pts.

GONZÁLEZ CLIMENT, Anselmo, *Andalucía en Los Quintero*, Madrid (ESCELICER), 1956, 228 págs., rca. 35 pts.

Del CENTRE D'ÉTUDES DES AUGUSTINS, 18, rue Xavier Privas: París.

YPMA, Eeelcko, *La formation des Professeurs chez les Ermites de Saïnt-Augustin de 1256 à 1354: Un nouvel ordre à ses débuts théologiques*, Paris (CENTRE D'ÉTUDES DES AUGUSTINS), 1956, 164 págs., rca.

De EDICIONES MEDITERRÁNEO, Alboraya, 41: Valencia.

DE LA EUCARISTÍA, Fr. Ignacio, *Hombre, Mundo, Redención: Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo*, Valencia (Ediciones MEDITERRÁNEO), 1954, 212 págs., rca.

De BIBLIOTECA "LA CIUDAD DE DIOS": El Escorial, Madrid.

ANTOLÍNEZ, P. Fr. Agustín, *Amores de Dios y el Alma*, Introducción, notas y texto establecido por el P. Ángel Custodio Vega, El Escorial (BIBLIOTECA «LA CIUDAD DE DIOS»), 1956, LXXX-462 págs., rca.

De Les ÉDITIONS OUVRIERES, 12, ave. Soeur-Rosalie: París (13).

TEMPLIER, Joseph. *L'Amour partagé*, París (LES ÉDITIONS OUVRIERES), 1956, 174 págs., rca. 300 frs.

Del C. S. I. C., Inst. "Luis Vives" de Filosofía: Madrid.

ROLDÁN, Alejandro, *Metafísica del sentimiento*, Madrid (C. S. I. C.), 1956, 494 páginas, rca.

De Editorial HERDER, José Antonio, 591: Barcelona.

ORCHARD, B., SUTCLIFFE, E. F., FULLER, R., Y RUSSEL, R., *Verbum Dei, Comentario a la Sagrada Escritura*, vol. II, Barcelona (Ed. HERDER), 1956, 890 págs., rca.

LIENER, Josef, *Wort ohne Antwort: Zur Krise des religiösen Gespräches*, Wien (SEELSORGER-VERLAG: HERDER), 1956, 184 págs., rca.

De Ediciones FAX, Zurbano, 80: Madrid.

GRANERO, Jesús María, «*Sentir con la Iglesia*» *y Problemas modernos*, Madrid (Editorial RAZÓN Y FE), 1956, 220 págs., rca., 37 pts.

RICHTER, Friedrich, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, Representantes de dos mundos espirituales*, Madrid (Ediciones FAX), 1956, XXX-352 págs., enc. 65 pts.

De ACTA SALMANTICENSIA, Universidad Literaria: Salamanca.

NOGUÉS, Juan, *Estudios sobre el «Roman de Renard»: Su relación con los cuentos españoles y extranjeros*, Salamanca (ACTA SALMANTICENSIA), 1956, 268 págs.

VARIOS, *Primeras jornadas de Lengua y Literatura Hispanoamericana: Comunicaciones y Ponencias (Junio-julio 1953)*, Salamanca (ACTA SALMANTICENSIA), 1956, vol. I, 510 págs., vol. II, 346 págs.

De la DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19: Madrid.

BICHIMAIR, Jorge, *Jesús, el Varón ideal*, Trad. de Juan Armelin, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 196 págs., rca. 30 pts.

CAPPE, Jeanne, *Virtudes y defectos de los niños*, Trad. de Francisco Aparicio, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 176 págs., rca. 30 pts.

DUDLEY, Owen Francis, *Tú y miles como tú*, Trad. de Antonio Álvarez de Linera, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 140 págs., rca. 25 pts.

FREMONT GRANT, Dorothy, *Conque ¿quieres casarte?*, Trad. de Felipe Ximénez de Sandoval, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 132 págs., rca. 25 pts.

HOUTRYVE, Idesbald van, *En el espíritu de Cristo*, Trad. de Mauro M. Huici, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 80 págs., rca. 20 pts.

MARTÍNEZ, Luis M., *Camino regio del amor, Madrid* (Ed. STVDIVM), 1956, 216 págs., rca. 40 pts.

PHILIPPON, Odette, *La esclavitud de la mujer moderna*, Trad. de Antonio Álvarez de Linera, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 260 págs., rca. 45 pts.

TREVIÑO, J. G., *Si quiero, puedo ser santo*, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 190 páginas, rca. 30 pts.

VERHEYLEZOON, Luis, *La devoción al Sagrado Corazón*, Trad. de Francisco Aparicio, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 320 págs., rca. 60 pts.

VOILLAUME, R., *En el corazón de las masas*, Madrid (Ed. STVDIVM), 1956, 328 págs., rca. 60 pts.

San Agustín y su orden.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 36, 1931, pp. 11-60.

(Es continuación de otros dos artículos publicados en la misma revista, 34 (1930), 55-71; 170-194.)

VÉLEZ, Pedro M.

Observaciones al proyecto del nuevo oficio y misa de N. P. San Agustín.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 36, 1931, pp. 152-156.

San Agustín, Doctor y Padre de la Iglesia.

Salamanca (Edit. FIDES), 1931.

(Es separata de «La Vida Sobrenatural».)

*** MARTÍNEZ NÚÑEZ, Zacarías.**

Carta Pastoral, con motivo de la Santa Cuaresma de 1931 y del Centenario de San Agustín.

Compostela (Imprenta del Seminario), 1931, 94 páginas.

(Se publicó en «Religión y Cultura», 15 (1931), pp. 11-88, con el título: «*Las profundas doctrinas de San Agustín sobre la gracia y las grandes necesidades espirituales de la sociedad contemporánea*».)

* **VEGA, Ángel Custodio.**

St. Augustine: His Philosophy, Authorized translation from the Spanish by Denis J. Kavanagh.

Philadelphia (Peter Reilly, Co.), 1931, XI-264 páginas.

* **RODRÍGUEZ, Conrado.**

El alma virgiliana de San Agustín.

El Escorial (Imprenta del Monasterio), 1931, 294 págs.

(Se publicó antes en artículos sueltos, en «Religión y Cultura».)

* **CAPÁNAGA, Victorino.**

Lecciones de San Agustín.

Zaragoza (Imprenta Uriarte), 1931, 128 páginas.

PINTA LLORENTE, Miguel.

Crónica agustiniana.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 35, (1931), pp. 134-141; 287-293; 403-409.

VÉLEZ, Pedro M.

Un nuevo oficio y unas antiguas letanías de San Agustín.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 35, (1931), pp. 155-160.

BLANCO SOTO, Pedro.

Bibliografía agustiniana.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 35, (1931), pp. 161-164; 307-318; 456-472; 36 (1931), pp. 112-148; 310-320; 464-478.

(Reseña de las Obras de San Agustín siguiendo un orden cronológico, con un breve estudio de los principales códices de las mismas obras.)

ÁLVAREZ CABANAS, A.

Iconografía de San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 285-306.

(Contiene 18 reproducciones en huecograbado de diversos cuadros de San Agustín, y 5 del sepulcro del Santo en Pavía.)

GARCÍA, Félix.

El retorno a San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 307-344.

VEGA, Ángel Custodio.

¿Defendió San Agustín la «animación mediata» del cuerpo humano?

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 345-358.

CONCETTI, Nicolaus.

De Aurelii Augustini adolescentis concubinatu.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 359-364.

CAPÁNAGA, Victorino.

En torno a la filosofía agustiniana.

en «Religión y Cultura», Madrid, 13 (1931), pp. 232-247.

SÁNCHEZ, Juan.

El hijo de tantas lágrimas.

en «Religión y Cultura», Madrid, 13 (1931), pp. 5-32; 161-180.

ARCONADA, Mariano.

Los agustinos en la Universidad de Oxford.

en «Religión y Cultura», Madrid, 13 (1931), pp. 33-49.

NEGRETE, Eusebio.

Los derroteros de la fe. Hechos y doctrinas de un gran convertido.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 365-401.

VEGA, Ángel Custodio.

Antecedentes históricos-genésicos de la filosofía de San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 13 (1931), pp. 50-71.

*** MARCOS DEL RÍO, Francisco.**

El Cristo místico y la comunión de los Santos, según San Agustín.

El Escorial (Imprenta del Monasterio), 1931, 75 págs.

(Se publicó antes en «Religión y Cultura», 15 (1931), pp. 402-460.)

GONZÁLEZ, Raimundo.

Bibliografía agustiniana del Centenario.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 461-509.

(Registra 574 obras o estudios sobre San Agustín, publicados durante los años 1930-1931.)

MADOZ, José.

Una traducción castellana de la «Vita S. Augustini», de Posidio.

en «Razón y Fe», Madrid, 1931, pp. 498-504.

ÁLVAREZ, Laurentino.

Doctrina social de San Agustín: Testadores y herederos.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 197-214.

FERNÁNDEZ, Ambrosio.

La evolución cosmogónica y biológica, según San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 215-237.

LLAMAS, José.

San Agustín y la multiplicidad de sentidos literales en la Escritura.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 238-274.

GARCIA DE LA FUENTE, Arturo.

Una traducción inédita castellana de «La Ciudad de Dios», de San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 275-284.

CAPÁNAGA, Victorino.

En torno a la Filosofía agustiniana.

en «Religión y Cultura», Madrid, 13 (1931), pp. 233-...

(Es continuación del artículo publicado en la misma revista, 11 (1930), pp. 161.

NEGRETE, Eusebio.

La realeza de Cristo, según San Agustín.

en «Religión y Cultura», Madrid, 14 (1931), pp. 161-...; 331-...

PINTA LLORENTE, Miguel.

El pensamiento histórico de San Agustín.

en «Archivo agustiniano», El Escorial, 35, (1931), pp. 338-344.

CAPÁNAGA, Victorino.

La doctrina agustiniana sobre la intuición.

en «Religión y Cultura», Madrid, 15 (1931), pp. 89-109.

MAYORDOMO, V.

La fisiología nerviosa y San Agustín.

en «Razón y Fe», Madrid, 94 (1931), páginas 114-124.

PÉREZ, Quintín.

El primer hombre moderno.

en «Razón y Fe», Madrid, 95 (1931), páginas 146-213.